



التفسير وحجابه

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل بن عاصم

المئة الثانية — الكتاب الثالث عشر

ربيع الأول سنة ١٣٩٠ — مايو سنة ١٩٧٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لفضيلة الدكتور الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء
والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فلقد قام رسول الله ﷺ بدعوته إلى الله ، وهي دعوة لم تنشأ
- كما يقرر - عن تفكير إنسانى شخصى ، وإنما هى وحى أنزله الله
عليه . وهى معصومة لأنها وحى ، إنها معصومة عن التخبیط فى الآراء ،
معصومة عن ضلالات الأوهام ، معصومة عن متاهات الخيال .

والقرآن وهو كتابها للمقدس « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت
من لدن حكيم خبير » .

وهو كتاب « لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد » .

ولقد قال رسول الله ﷺ في وصفه ، كما روى عن على رضى الله عنه : (عليكم بكتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه . من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم) .

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر ، بحيث لا يمكن الشك مطلقاً في أنه وصل إلينا كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص .

ولقد حفلت الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم ، واحتفت به احتفاء جليلاً ، لقد تعهدته بالحفظ ، بكل وسائل الحفظ : قراءة وكتابة وفهما واستنباطاً ثم تفسيراً .

ولقد أجهد المفسرون أنفسهم في خدمة القرآن الكريم ؛ أداء للأمانة وتبليغاً للرسالة .

وقد قدم كل مفسر قصارى ما لديه من فنه .

لقد بذل النحويون كل ما عندهم من دراية فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم في هذا المجال .

وبذل علماء البلاغة ، وعلماء الفقه ، وعلماء التوحيد . . أقصى ما في وسعهم خدمة للقرآن الكريم .

ولهذا فقد ذخرت المكتبة العربية بعدد من ألوان التفسير وفنونه ، وما زالت الاتجاهات والعلوم والعلماء المتخصصون في كل فن يتوجهون في شرف إلى هذا الكثر النفيس اللامتناهي ، يتعرفون على بعض ما فيه من المعرفة والعلم والخير والفقه ، وأصول سعادة الإنسان ولقد كان المفسرون على اختلاف وجهات النظر يبررة أوفياء بدينهم ، ورعين وجلين مقدسين لجلال الله جل شأنه ، مدركين عظم الرسالة ، وخطورة القضية فطهروا فؤادهم ، ونقوا أخلاقهم وجعلوا عملهم خالصاً لوجه الله الكريم .

التفسير ورجاله

ولقد طالع هذا الموضوع من زاويته .

طالم فاضل تعز به الأمة الإسلامية ، ركز حياته لخدمة الإسلام والعلم ، فضيلة الأخ الجليل العلامة :

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور

مفتي تونس وعضو مجمع البحوث الإسلامية .

ولقد لحق إلى جوار ربه وهذا الكتاب يهياً للطباعة ، وإن
 الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية لتنمى إلى العالم الإسلامى
 كله مفكراً جليلاً ، وعالمنا ورما عبد الله بقلبه وقلمه ، وخشع له
 بجوارحه وفكره ، وأخلص فى جهاده ، ودافع عن دين الله حتى لقي
 ربه راضياً مرضياً .

وإننا إذ تقدم هذا الكتاب الجليل ندعو الله سبحانه وتعالى
 أن ينفع به ، ويجزى مؤلفه خير الجزاء .
 وبالله التوفيق .

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

نشأة التفسير

نزل الوحي الإلهي ، على سيدنا محمد ﷺ ، قرآنا عربيا ،
بلسان عربي مبين ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ،
بهيرا ونذيرا ، ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب .

تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تالين جلودهم وقلوبهم إلى
ذكر الله ، فأمر الله بتلاوة القرآن وتدبره ، والاستماع والإنصات
إليه . ونبه على أنه القول الفصل ، والحجة البينة ، والذكر الحكيم
الهدى والحق ، والتذكرة والفرقان ، ونزهه عن الريب والموج ،
والاختلاف والهلزل : لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .
وإن كلاما هذه منزلته وتلك غاية تقع به الحجة ، وتقوم به
البينة ، وتعم به البشارة والنذارة ، لا جرم أنه في أحكامه وبيانه ،
وعربية لسانه ، واضح التراكيب ، بالغ للعاني ، ناطق بالحق ، قيم
التعبير ، تبصرة وذكري لكل عبد منيب .

فكان المستمعون إليه ، عند نزوله ، سواء من هو حجة له : من
المؤمنين الصادقين ، ومن هو حجة عليه ، من الكافرين الجاحدين ،
يفهمونه ويحيطون بمعانيه أفرادا وتركيبا فينتقلون دعوته ،
ويدركون مواعظه ، ويعون تحديه بالإعجاز بين مذهنين ، يقولون :

آمنا به ، ومعاندين ، يلحدون في آياته ، ويعمنون في معارضته
كيدا وليا بالسنتهم ، وطمعنا في الدين .

فما كان منهم من تعذر عليه فهمه ، ولا من خفيت عليه مقاصده
ومعانيه ، بل كان وضوح معانيه ، ويسر فهمه ، هو الأصل فيما قام
حواله من صراع بين مؤمن يمجده فيه شفاء نفسه ، والنشراح صدره ،
وكافر ينقبض لقوارع آياته فلا يزال يدفعها بالإعراض والمعارضة ،
والدفاع والمقارعة ، وكان ذلك هو الأصل أيضا في تكون الأمة
المحمدية ، وتولد التاريخ الإسلامى .

ألقيت الآيات الأولى من القرآن على قوم ، ما كان فيهم مقتنع
بأنه حق ، آت من الله ، فلم تزل آياته تتابع ، فيطعن إلى صدقها
الفرد ثم الفرد ، والجماعة ثم الجماعة ، حتى انسلخت عن عداد
المكذبين المرتابين جبهة من المطمئنين المصدقين ، هم الذين هاجروا
وآروا ونصروا ، والذين جاهدوا بأموالهم وأنفسهم ، لإعلاء كلمة الله
فكانت دهوة القرآن هي العامل في تكوين تلك الأحداث التي تولد
منها التاريخ الإسلامى . وما كان مثل ذلك الواقع ليتكون إلا من
كلام مفهوم ، ودعوة درك معناها الذى جاد بنفسه في صبيل نصرتها
أو من لقي الحتف في موقف معارضتها .

والذين جاءوا من بعدهم وجدوا هذا الأمر مستقرا على أساحه ،
فلم يسعهم إلا أن يطمئنوا مسلمين إلى أن القرآن كلام ذو معان تدل

عليها تراكيبه اللفظية . وعلى ذلك انعقد إجماع الأمة الإسلامية على أن كل لفظ في القرآن له معناه الإفرادى ، وكل كلام له معناه التركيبى ، وأنه لم يرد في القرآن ما لا معنى له ، ولم يرد فيه نصوص لها معان لا تفهم إلا بالتوقيف عليها من طرف شخص معين ، بل إن كل ما فيه يدل على معان ظاهرة ، دلالة عليها بحسب الوضع اللغوى العربى .

وقوانين التركيب العربى ، حتى الطائفة الإسلامية التى شذت فى أواخر القرن الأول حيث قالت : إن فى القرآن ما لم نفهمه ، وهى الطائفة التى عرفت باسم الحشوية ، إنما أرادت ألقاظا لها معانيها ، لكنها لم تفهم ، ومع ذلك فإن الإجماع دحض تلك المقالة وتولى علماء الكلام : علماء الأصول بيان ما بنيت عليه من إخلال ، وكذلك الذين نزعوا إلى النحلة الباطنية ، فمطلووا دلالة التراكيب ، وأنكروا أن تكون المعانى مستفادة منها بطريق الوضع اللغوى ، والتأليف النحوى والبلاغى ، فجنحوا إلى الإشارات بإبراز الأعداد ، وإسرار الحروف ، وزعموا ذلك علما خفيا يتلقى ممن عنده بطريق الوراثة أو الوصاية أو الهبة ، قد اعتبروا معطلين لمعنى الدين ، منكروا لحقيقته ، ملحدون عنه إلى الكفر : لما تقتضيه تلك المقالة من إنكار التبليغ ، والنزول بالنعالم الشرعية إلى منزلة للعدم ، ومدرج

الإباحية ، والزوج بالحكمة الدينية في المنهج السليم ، التي تذرعت به السفسطة للأأدرية ^(١) إلى نقض مباني الفلاسفة العقلية .

فالقرآن العظيم ، عندنا معاصر المسلمين ، كلام دال على معانيه ، دلالة مأخوذة بالطريق الواضح العادي لدلالة الكلام العربي ، فليس هو على ذلك بمحتاج إلى التفسير احتياجاً أصلياً ، ولكن الحاجة إلى تفسير القرآن إنما هي حاجة عارضة نشأت من سببين :

السبب الأول هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة ، وإنما كان نزوله وتبليغه في ظرف زمني متسع جداً : قدره أكثر من عشرين عاماً ، فكان ينزل منجماً على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء وكان نزوله ، في تقدم بعض أجزائه وتأخر البعض الآخر ، على ترتيب معروف يختلف عن ترتيبية التبعدي ، لأن ترتيب تاريخ النزول كان منظوراً فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع ، مناسبة ترجع إلى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وترتيب التلاوة ، أو الترتيب التبعدي ، كان منظوراً فيه إلى تسلسل المعاني وتناسب أجزاء الكلام بعضها مع بعض ، وذلك يرجع في ركن آخر من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وكلا الترتيبين اجتمع إلى الوحي ، وكلاهما وقع به التحدى الإعجازي . إلا أن أولهما

[١] الأأدرية : مذهب فلسفي يوناني قديم مأخوذ من لا أدري .

مؤقت زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة .
والترتيب الآخر ، وهو ترتيب التلاوة التعبدى ، باق لأنه
فى ذات الكلام ، يدركه كل واقف عليه وتال له من الأجيال
المتعاقبة بينما الترتيب التاريخى لا يدركه إلا شاهد العيان لتلك
الملابسات ، من الجيل الذى كان معاصرا لنزول القرآن ، ممن كانت
لهم تلك الملابسات دلائل وقرائن على ما أريد من المعانى التى
استفادوها من التراكيب القرآنية .

فكان انقراض تلك الملابسات الوقتية محوجا إلى معرفتها معرفة
نقلية تصورية ليتمكن الآتون من استعمال القرائن والدوال ، التى
اهتدى بها إلى معانى التراكيب القرآنية سابقوهم .

وبذلك طلبوا الرجوع إلى المعارف المنقولة عن توارىخ نزول
الآيات ، ومحالها ، والمناسبات التى جاءت فيها للاستعانة بذلك على
استيضاح المعانى المقصودة من التركيب استعانة فقط ، لأن التراكيب
دلالاتها الذاتية ، التى لا تحددها ، ولا تتحكم فى تكييفها ، تلك
للمناسبات وإن كانت معينة على استجلائها .

وذلك ما يرجع إلى الأخبار المتعلقة بكل جزء من أجزاء القرآن :
بتميين تاريخه ، ومحلّه ، وتصوير الحادثة التى انصلت به ، وهى
المعارف التى تسمى « أسباب النزول » وما هى إلا مناسبات ،
لا أسباب حقيقية . وإن مميت أسبابا على طريق التسامح والتجاوز ،

فإن العلماء متفقون على أن ما يدل عليه الكلام القرآني ، هو الذي يؤخذ به ، على ما في دلالاته من شمول وانساع ، لا يضيق منهما مراعاة للملابسات الظرفية التي انصلت بتأريخ نزوله وهو معنى قول علماء أصول الفقه :

إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

فمن هذه الجهة أصبحت لفهم القرآن حاجة إلى علوم أثرية نقلية هي من علوم الرواية ^(١) لا من علوم الدراية ^(٢) ، تتصل بعلم الحديث وعلم سيرة ، وترجع إلى ضبط تواريخ النزول ، وعلاقات تلك التواريخ بمواقف من حياة النبي ﷺ ، ومواقفها من نسبة بعضها لبعض بالتقدم والتأخر ، ومواقفها من تقاسيل الأحوال العامة والخاصة التي انصلت بها . فكان ذلك عنصرا أثريا نقليا يرتبط بأخبار السنة والسيرة هو أحد عنصرى التفسير الذى نشأت الحاجة إليه من السبب الأول من السببين . وأما السبب الثانى : فهو أن دلالات القرآن الأصلية ، التى هى واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب ، تتبعها معان تكون دلالة التراكيب عليها محل إجمال أو محل إبهام ، إذ يكون التركيب صالحا على التردد لمعان متباينة يتصور فيها معناه الأصلي ولا يتبين للراد منها ، كأن يقع التعبير عن ذات بإحدى صفاتها ،

[١] علوم الرواية في مصطلح الحديث : هى المادة المتصلة بالألفاظ الحديث .

[٢] علوم الدراية : هى : المادة المتصلة بأحوال الرواة . (الإشراف الفنى ،

أو يكفى من حقيقة باء حدى خواصها ، أو أحد لوازمها ، على الطرائق
 البيانية للمعهودة فى اللغة العربية وغيرها ، فينشأ من ذلك إجمال ،
 فيطلب بيانا ، أو إبهام يتطلب تعيينا كما يقع ذلك فى الكلام بصفة
 عامة ، ولما كان الذين اتصلوا أولا بتلك الجملات أو المهمات أو
 المَطْلَقَات قد رجعوا إلى المبلِّغ عليه السلام فى طلب بيانها أو تعيينها
 أو تقييدها فتلقوا عندما أقادهم فاطلموا بأن الذين أتوا بعدهم احتاجوا
 إلى معرفة تلك الأمور المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم . لتتضح لهم تلك
 للمعانى كما اتضحت لمن قبلهم ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالخبر المأثور
 ممن ليس إلا عنده العلم المعصوم الذى بوضح ذلك وهو النبي صلى الله عليه وسلم
 فتكون بذلك عنصر ثان من عنصرى التفسير هو وإن كان أقل
 عدد مواقع من العنصر الأول لأنه يختص بأمر معينة محصورة ،
 ولا يعم جميع أجزاء القرآن إلا أنه أكثر تأكدا من العنصر الأول
 لأن العنصر الأول يعين على فهم لم يكن متوقفا عليه ، وأما هذا
 العنصر الثانى فإن تحقيق محامل الألفاظ على المقاصد التابعة لمعانى
 الكلام الأصلية يتوقف عليه توقفا مطلقا .

وعلى ما بين هذين العنصرين الأثريين من عناصر التفسير من تفاوت
 واختلاف فإنهما قد اتحدا فى تكوين مادة مشتركة يعتمد عليها
 فى تفسير القرآن ، هى مادة عقلية إخبارية تستوى عامة عناصرها
 فى الاندراج تحت عنوان جامع هو : التفسير بالمأثور .

التفسير بالماثور

توفرت الدواعي على تطلب الأخبار الراجعة إلى التفسير للمأثور في العصر النبوي ، وزادت توفرا في عصر الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . وكان ذلك أولا منسجرا ضمن الأخبار التي يتناقلها الصحابة بعضهم لبعض ؛ على ما وردت به الوصايا الكريمة من قوله ﷺ : (ألا يبلغ الشاهد منكم الغائب) . وقوله (احفظوه واخبروه من وراءكم) . وقوله (نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما وعاها) .

فلما جاء العصر الثاني خضعت النقول المتعلقة بالأخبار التفسيرية للناموس العام للأحاديث والأخبار النبوية : من احتمال الاختلاف والخلط ، والمجازفة والوضع ؛ أو الثبات ، والاتقان ، والتحري ، والتصحيح ، فشملت قواعد النقد التي وضعت للأخبار بصفة عامة ، وترتبت بها منازل المحدثين ، وأعين المهتمون بالوضع والموسومون بالضعف وتمحصت الأحاديث بتأييد بعضها ببعض ، ورد بعضها لبعض وطرحت الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة ، للصحيح للشهور ، الذي نقله الثقات للعروفون بالصدق والأمانة .

وتحت ذلك التيار الباهر ، من أنوار النقد والتحصيل ، برزت الوجوه المنضرة النيرة التي تحققت فيها الدعوة النبوية : وجوه الممتازين بإتقان الرواية وضبط الأخبار ، وتصحيح الأحاديث ، فأصبحوا مرجوعاً إليهم في طلب للعارف التفسيرية مشاراً إليهم بذلك ، يتواصى بهم الطالبون ، وتضرب إليهم أكباد الإبل في طلب العلم .

فكما عرف رجال بصدق الحديث وإتقانه في عامة السنن والسير ، وعرف رجال بالاجتهاد والفقهاء ، فرجع إلى هؤلاء وهؤلاء في ما تميزوا بإتقانه من أمر الآثار ، أو من أمر النظر ، فقد امتاز رجال آخرون بأنهم أثبات الأخبار ، وحجج الآثار ، في تلك الشعبة المستقلة من الحديث ، الممتازة بغاياتها المرتبطة بفهم القرآن ، وهي شعبة الأخبار التفسيرية أو التفسير بالمأثور ، في ما يرجع إلى فرعى أسباب النزول ومهمات القرآن .

قد تولى حافظ الإسلام العظيم جلال الدين السيوطي حصر الممتازين في عصر الصحابة بدقة المعرفة في تفسير القرآن ، كما تولى حصر الممتازين بالاجتهاد للرجوع إليهم في الفتوى فذكر في كتاب الإتقان : أن أعلم الصحابة بالتفسير ، وأنهم امتيازاً من البقية بطول الباع في الإعراب عن معاني القرآن ، بصورة

مسلم لهم فيها من بقية معاصريهم من الصحابة ، إمام
 الخلفاء الأربعة : أبو بكر ، ومهر ، وعثمان ، وعلي ، رضى الله عنهم
 ثم عبد الله ابن مسعود ، والزبير بن العوام ، وزيد بن ثابت ،
 وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن عباس
 رضى الله عنهم . وقد كان لسبق وفاة التسعة الأولين من هؤلاء
 العشرة ، وقلة اختلاطهم بالناشئة الغالبة في عصر التابعين ،
 ما رفع منزلة آخر العشرة وأصغرهم ، وأبرز مقامه في جيل لم يجد
 الناس فيه مفزعا للحديث في التفسير أتم اضطلاما به منه ، ونعنى به
 حبر الأمة ، وترجمان القرآن : عبد الله بن عباس فإنه لم يبق عند
 منتصف القرن الأول من الهجرة ، من بين الصحابة وغيرهم ،
 إلا مدعن لابن عباس ، مسلم له قدرته الموفقة ، وموهبته العجيبة
 وعلمه الواسع في تفسير القرآن .

وقد اتصل تفسير القرآن ، عند ابن عباس ، بعناصر زائدة
 على المنصرين الذين قدمناها في الحديث الماضي : وهما : عنصر أسباب
 النزول ، وعنصر مبهم القرآن .

فكان ابن عباس يضيف إليهما عنصر لغويا : في فهم
 معنى المفرد ، أو فهم سر التركيب ، ويتخذ مادة لذلك
 من الشعر الجاهلي . فكان كثيرا ما يقول عندما يسأل عن معنى
 من تراكيب القرآن فيقرره . أما سمعتم الشاعر يقول كذا ،

وينشد البيت كما ثبت ذلك ابن سعد في الطبقات ، ونقل عنه الطبري
أنه قال : إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر
عربي . وكثيراً ما كان يفسر الكلمات ببيان أنها معربة عن لغة
أخرى ، ويرجع بها إلى اللغة التي عربت عنها ، فمبين معناها فيها ،
وقد وردت أقوال كثيرة عنه في ذلك في صحيح البخاري .

وعنصر آخر أضافه ابن عباس ، على ما نقل عنه في المصادر
المعتمدة ، إلى تفسير القرآن : هو عنصر الأخبار التي لم تجيء
في حديث النبي ﷺ مما يرجع إلى بيان مبهمات القرآن : وذلك
ما كان يرجع فيه إلى مصادر المعرفة المتوفرة لديهم يومئذ
من التاريخ العام وأخبار الأمم ، لا سيما الأمتين السكتائيتين :
اليهود ، والنصارى .

ومن الظاهر أن هذين العنصرين ، وإن وجدا في بعض كلام
ابن عباس ، لا يصح اعتبارهما من التفسير بالمأثور ، لأن مرجعهما
إلى الفهم وإلى المعرفة العامة مما يجوز أن يكون محل خلاف مقبول
من طرف من يفهم فهما غير الفهم الذي ارتضاه ابن عباس ، اعتماداً
على شاهد غير اقدي اعتمد عليه ، أو جنوحاً إلى تخريج التركيب
على غير ما خرج عليه ، أو يكون محل خلاف معتبر أيضاً من طرف
من عنده معرفة أمر من التواريخ أو أخبار السكتب السماوية القديمة

يختلف عما عند ابن عباس ، ويمكن توسيع المقادير القرآني به على خلاف ما رأى ابن عباس في توسيع المقادير القرآني بما لديه من المعرفة ، ومن هناك بدأ التفسير بالمأثور ، يختلف بلون آخر من التفسير : يقبل اختلاف الأفهام ، واختلاف التقادير ، واختلاف الاجتهاد في استنباط المعنى ، تبعاً لاختلاف ما يرجع إليه الاستنباط : من فهم لغوي ، أو معرفة تاريخية لم تؤثر في السنة النبوية .

وكما كان التفسير بالمأثور يرد هذا المورد المزوج بغير المأثور عند ابن عباس ، كان يرد كذلك عند غيره من الصحابة المختصين بالتفسير ، وقد تفرقوا بين المدينة والكوفة والبصرة والشام ، واستقر كل واحد أوجاهة منهم في واحد من هذه المراكز كما استقر ابن عباس في مكة .

ولكن المنقول من ذلك عن ابن عباس كان أوسع دائرة ، وأتم دواجا ، بسبب ما امتاز به ابن عباس من الاعتبارات التي أسلفناها .

وقد تكون بين يدي ابن عباس في مكة ، وتخرج عليه ، رجال من التابعين اختصوا برواية التفسير عن ابن عباس ، كان نظر علماء الحديث إليهم ، كنظرهم إلى غيرهم من الحديثيين ورواة الأخبار ، يختلف التقدير .

فكما وجد في أصحاب ابن عباس رجال مشهورون بالصدق والثقة والاتقان ، يعتمد المحدثون إلى أخبارهم ، ويسندون عنهم : مثل مجاهد ، وعكرمة ، وطاووس ، وعطاء ابن أبي رباح ، وسعيد ابن جبير ، وهم الذين خرج عنهم الإمام البخاري ما وجد في صحيحه من التفسير مسندا إلى ابن عباس ، فقد وجد في أصحاب ابن عباس أيضا من كان منهم رجال الحديث على أشد الحذر ، وأثبتوا أن في كل ما رووا نظرا : مثل الضحاك ، وعطية بن سعد ، والسدّي الذي يروي عنه محمد بن السائب الكلبي وقد ضرب بهما المثل في ضعف الحديث ، حتى أنهم قالوا : إن أوثق سلاسل الإسناد هي :

مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر ، وتسمى سلسلة الذهب ، وأن أوهى للسلاسل هي : الكلبي عن السدي عن ابن عباس وتسمى (سلسلة الخزف) .

وليس المراد بذلك ، كما هو واضح ، أن الضعف من ابن عباس ، ولكنه من الراوي عنه المفقري عليه وكما ثبت هذا التقدير المختلف لأصحاب ابن عباس ، ثبت لأصحاب غيره من الصحابة ، المشهورين بالرواية عنهم : من الحجازيين والعراقيين ولشاميين ونظرا إلى اشتغال ابن عباس في التفسير شهرته التي وصفنا ، فإن الوضعين والمنتحلين والمجازفين فتنوا بالكذب عنه ، وإسناد الكاذب إليه ،

وحاشاء ، وذلك شأن الانتحال في إرجاع كل منتحل إلى المشتهر في الباب الذى وقع الانتحال فيه ، وبذلك أصبح السقيم فيما ينسب إلى ابن عباس غالباً على الصحيح ، حتى ذكر علماء الحديث ، نقلاً عن الإمام الشافعى ، أنه لم يثبت على ابن عباس فى التفسير إلا نحو مائة حديث .

وبذلك ينبغى الاعتماد عن أن تلك الكتب المشهورة - وقد طبع بعضها - المشتعلة على تفسير كثير مسند إلى ابن عباس هى مصادر غير موثوق بها للتفسير عند العلماء ، وأن التفسير للموثوق بنسبته إلى ابن عباس هو ما مر بغير ايل النقد ، فانتهى إلى الكتب الموثوق بها مثل : صحيحى البخارى ومسلم وبقية الصحاح . ونظراً إلى هذا الاختلاط الذى طرأ على التفسير بالمأثور ، فى ما ورد عن ابن عباس وما ورد عن غيره ، فإن علماء الحديث فى أواخر القرن الأول لم يزالوا يتابعون هذه الأحاديث التى يقذف بها ابن العوام كما قال الإمام مسلم فى مقدمة صحيحه .

وذلك ببيان الصحيح من السقيم ، والتنبيه على الراوى للموثوق به والراوى للمقدوح فيه ، فصارت تلك الأحاديث الرائجة بطريق النقل الشفهى فى النصف الثانى من القرن الأول ، متبعة بتعاليق نقدية تتصل بها ، هى التى علق بها عليها رجال النقد من أئمة الحديث .

فلما استهل القرن الثاني ودخلت العلوم الإسلامية في دور التدوين انبرى أحد الأئمة الثقة من رجال الحديث :

وهو عبد الملك بن جريج ، المتوفى سنة ١٤٩ إلى جمع تلك الأخبار ، في كتاب ، فكان أول من ألف في التفسير ، وهو ، على ثقته المشهود بها عن ابن سعد ومن بعده من علماء الرجال ، لم يتحرر آثار تلك النقود ، ولكنه أورد الأقوال في تفسير القرآن على علاقتها ، فمقب كل خبر بما قيل فيه من ترجيح أو تعديل ، فدخل علم التفسير بذلك إلى حيز التدوين الكتابي ، على ما كان عليه من اختلاط بين الصحيح والسقيم على قابلية كل منهما للتمييز من الآخر ، بما سبق من النقود منذ القرن الأول ، فاحتاج هذا الوضع إلى دراسة نقدية لتلك النصوص وتخرج جديد لها بأسانيدھا مع الإلمام بالنواحي الثلاث التي أصبحت أخبار التفسير واجبة إليها : وهي الآثرية ، واللغوية ، والعلمية ، بحيث أصبح لكل ناحية من تلك النواحي الثلاث أثر في نقد الناحية الأخرى وتعديل ميلها ، وتلك هي الخطوة التي انتهجتها كتب التفسير ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني .

يحيى بن سلام

كانت أول التفاسير ظهورا في النصف الثاني من القرن الثاني بعد
كتاب عبد الملك ابن جريج - التفاسير للتوخية طريقة جمع الأقوال -
بحسب ما انتهى إلى مؤلفها من طرق الإسناد .

وقد اقتضى ذلك لا محالة اشتغال الكتاب الواحد ، في الآية
الواحدة على أخبار متخالفة ، وآثار متفاوتة الدرجات من حيث
مظنة الثبوت لقوة الأسانيد وضعفها . فتطلب ذلك رجوعا إلى تلك
الأخبار بالنقد والتمحيص ، ليوضع منها ما يوضع على بساط الطرح
والزيف ، ويثبت منها ما يثبت على مدرجة الاعتماد والتحصيل .

لا سيما وقد انتهى للكثير منها إلى المؤلفين متبعا بتماليق نقدية
اتصلت بها ، وصارت ذبولا لها ، منذ أن كانت متناقلة بالطريق
الشفهي ، قبل أن تدخل حيز التدوين .

فأصبح موقف للؤلئين حيال تلك الأخبار ، مثل موقف مصنف
السنة من مختلف الحديث ، وموقف الفقهاء من متعارض فتاوى فقهاء
الصعابة والتابعين ، موقفا يستدعي إدخال عناصر جديدة من المعارف

للتصنيف بتوضيح البحث ، ثم إدخال عنصر شخصي من النقد والتقدير ، والإسقاط والتحصيل ، أو الجمع والتأويل ، ينتهي إلى حكم موضوعي فاصل بحسب اجتهاد المؤلف ، وتقديره ، تتخذ له تلك الأخبار المتخالفة أسانيد ومقومات للاستنتاج كما يتخذ مجموع البيانات للتمارضنة مع ما يتصل بها من وسائل الإثبات منسدا لقضاء القاضي .

وكانت أم العناصر للرجوع إليها ، بالإضافة إلى عنصر الروايات الواردة ، هنصرين يتصلان مباشرة باللفظ القرآني : هما عنصر القراءة وعنصر الإعراب . أما القراءة فهي عبارة عن الصورة التي جاء عليها ضبط مفرد من ألفاظ القرآن بحسب ما سمع منه ونقل بالتواتر مما يرجع إلى تحقيق ذات الحرف ، أو ما يرجع إلى شكل النطق به أو ما يرجع إلى حركته . فإرجع إلى تحقيق ذات الحرف هو أمر مستند إلى رواية القرآن كما تلاه النبي ﷺ على رءوس الأشهاد تحديدا مرة ، وتعبدا تارة ، وتلقينا تارة أخرى .

وذلك أمر في الكثرة الغالبة لا مجال للاختلاف فيه إلا ما ورد من اختلاف يسير ، قريب أمره ، يرجع إلى اختلاف الناقلين في حكاية ما سمعوا من اللفظ بإثبات حرف مد ، أو اخذاله ، مثل قيا وقياما

ومثل فأذنوا وفأذنوا أو تعويض حرف بغيره مما يتقارب
ويشبهه مثل : يعملون وتعملون ، وإبراهيم وإبراهيم ، ويخادعون
ويخادعون وما يرجع إلى شكل النطق بالحرف راجع إلى اختلاف طرق
النطق بحسب اختلاف اللهجات مثل الاختلاف بين الإمالة والفتح
وبين قطع الهزمة وتسميلها وبين الإظهار والإدغام والاختلاف بين
ضم الميم في ضمير الجماعة للمخاطبين والغائبين وإسكانها : مثل عليهم
وعليهم ، وذلك كله راجع إلى الجواز الأصلي في نطق تلك
الحروف ، تبعاً لاختلاف اللهجات ، وأما الصورة الثالثة وهي
اختلاف حركة الحرف فإن منها ما يرجع إلى غير آخر الكلمة
وذلك أيضاً داخل في محل الجواز الأصلي بحسب ضبط الكلمة
بوجهين في وضعها ، مثل للقدس والقدس أو بحسب جواز
الوجهين في حركة الحرف تبعاً لقواعد التعريف مثل يحسبون
ويحسبون ، ومنها ما يرجع إلى آخر الكلمة ، والاختلاف
فيه راجع إلى الاختلاف في إعراب التركيب بناء على تقدير
موقع اللفظ المختلف فيه من بناء هموم الجملة : مثل الاختلاف
في قوله تعالى « فتلقى آدم من ربه كلمات ، وفلقى آدم من
ربه كلمات » .

وبهذا التفصيل يظهر أن لعنصر القراءة في بعض نواحيه اتصافا قويا بالتفسير ، وإن كان من بعض نواحيه الأخرى بعيدا كل البعد عن غرض التفسير أو هو أجنبي عنه بالكلية ، وأن الأقوى اتصافا بالتفسير هو ما يرجع إلى اختلاف حركة الإعراب بناء على ما في الإعراب والمعنى من ارتباط الفرع بالأصل ، ولذلك كان علم التفسير وعلم القراءات متمايزين ، كل منهما عن الآخر : يرجوع التفسير إلى الدراية ، ورجوع القراءات إلى الرواية ، وإن كانا متصلين من وجه بما للرواية من أثر في تحقيق الدراية والعكس .

وكان المفسرون الأولون مأخوذون بلزوم الالتفات إلى القراءات والاعتماد عليها ، حتى أن رجحان قراءة من القراءتين يرجح أحد المعنيين المفروضين في تفسير الآية ، وأن رجحان أحد المعنيين قد يرجح أيضا إحدى القراءتين على الأخرى ، فكان عنصر القراءات الذي دخل في تفاسير القرن الثاني استمدادا لقضايا منقولة من القراءات استخدمت في إيضاح المعاني وتقريرها .

وأما العنصر الآخر ، وهو عنصر الإعراب ، فإن التراكم القرائية لما كانت عربية ، كان فهم معانيها وتحصيل فوائد ما متوقفة على استيعاب المعنى الذي تقيده الألفاظ بالتركيب ، تبعاً لقانون تأليف الجملة العربية ، ولما كانت الطبائع السليمة والسلائق الصافية

من الرجوع في استفادة اللغائي من تراكيبها ، لما كانت الأمة العربية بعيدة عن الاختلاط ، وملكتها الغوية متينة ثابتة ، فلم تكن هناك قواعد مقررة ، ولا قوانين مدونة ، لأن للملكات والعلائق غنية عنها .

فلما تحضرت الأمصار ، وتفتنت الحضارة ، تغيرت الملكات قصرت السلائق ودخلت اللغة في دور الملكة الصناعية التي تستفيد التعليم ، وتستند إلى القوانين والقواعد ، منذ ظهر علم النحو بالبصرة منتصف القرن الأول ، إلى أن ازدهر بالبصرة ، أيضا وضعت فيه هناك التأليف ، أول عصر التدوين ، في أوائل القرن الثاني ، فكان النحو في وضعه المقتصد مادة ضرورية للتفسير تعتمد عليه في تحليل التركيب القرآني ، وبيان مواقع المفردات بعضها من بعض ، وما استقر فيها من روابط الإعراب .

فلجأ المفسرون في القرن الثاني ، إلى آثار البصريين الأولين ، من عيسى بن ممر ، والخليل بن أحمد ، ويونس بن حبيب ، واستفادوا منها ما مهد لهم طريق الإعراب عن أوجه التراكيب ويمكن لهم من ضبط مواقع الألفاظ بقوانين الإعراب ، ليدققوا المعنى المستفاد من خلال التركيب ، ومواقع مفرداته .

فكان ذلك عنصرا ثانيا أدخلوه على ما انتهى إليهم من أخبار التفسير بالمأثور التي دونت في القرن الأول .

وذلك هو الذي قوى من سواعدهم ليقتلعوا شيئا كثيرا مما علق بالتفسير بالمأثور من آثار الأخبار الواهية ، أو الدعاوى التي لا بينات لها ، فوضعوا الأبدى على مكان الفوائد التي يتوهم الناس أنها مأخوذة من القرآن وليس في القرآن ما يقتضيها ، ولا ما يقتضي خلافها ، في إيضاح مبهمات .

وإنه لما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام : أن الذين يشيرون إلى هذه الطريقة وخصائصها من الكتّابين حديثا في تاريخ التفسير ، يبادرون إلى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير الطبري ، فيقطعون بذلك اتصال سلسلة التطور في الأوضاع التفسيرية بين القرن الأول والقرن الثالث بإضاعة الحلقة من تلك السلسلة التي تمثل منهج التفسير في القرن الثاني لأن تفسير ابن جرير الطبري أُلّف في أواخر القرن الثالث ، وصاحبه توفى في أوائل القرن الرابع ، والحال أن الحلقة التي يتم بها اتصال السلسلة وضاعت عن الكتّابين المحدثين في تاريخ التفسير : من المستشرقين وغير المستشرقين ، هي حلقة أفريقية تونسية ، بالوقوف عليها يتضح كيف تطور فهم للتفسير مما كان عليه في عهد ابن جريج ، إلى ما أصبح عليه في تفسير الطبري ،

ويتضح لمن كان الطبرى مدينا له بذلك للمنهج الأثرى النظرى الذى درج عليه فى تفسيره العظيم .

وإنما نمنى بهذا تفسيراً جليلاً من صميم آثار القرن الثانى ، وهو أقدم التفسير للوجود اليوم على الإطلاق ، ألف بالقيروان وروى فيها ، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان ، وهو الذى يعتبر مؤسس طريقة التفسير النقدي ، أو الأثرى النظرى التى سار عليها بعده ابن جرير الطبرى واشتهر بها :

ذلك هو تفسير يحيى بن سلام التميمي البصري الأفريقي للتوفى سنة ٢٠٠ ، وهو تفسير يقع فى ثلاثين جزءاً من التجزئة القديمة أى فى ثلاث مجلدات ضخمة ، مبنى على إيراد الأخبار مسندة ثم تعقبها بالنقد والاختيار فبعد أن يورد الأخبار المروية مفتتحاً إسنادها بقوله : « حدثنا » يأتى بحكمه الاختيارى مفتتحاً بقوله : « قال يحيى » ويحمل مبنى اختياره على للمعنى اللغوى ، والتخريج الإعرابى ويندرج من اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التى تعاضى وإياه ، مشيراً إلى اختياراته فى القراءة بما يقتضى أن له رواية أو طريقاً لا يبعد أن تكون راجعة إلى قراءة أبى عمرو بن العلاء البصرى ، لأن يحيى ابن سلام بصرى النشأة ، وإلى طريقه المختار فى القراءة يشير فى تفسيره بقوله : « والذى فى مصحفنا » .

وقد نص ابن الجزري على أن هذا الكتاب سمع من مؤلفه بإفريقية ، وشهد بأنه كتاب ليس لأحد من المتقدمين مثله وكذلك نقل عن إمام القراءات أبي عمرو الداني أنه قال : « ليس لأحد من المتقدمين مثل تفسير ابن سلام » . وذلك ينطق بسبقه إلى طريقة ، وابتكاره منها . وقد تلقى هذا التفسير عن مؤلفه فقيه أفريقي هو أبو داود المطار المتوفى سنة ٢٤٤ .

وتوجد من هذا التفسير ببلادنا للتونسية نسخة عظيمة القدر موزعة الأجزاء ، فمخت منذ ألف عام تقريبا ، منها : مجلد يشتمل على سبعة أجزاء بالمكتبة العبدلية بجامع الزيتونة الأعظم ، وآخر يشتمل على عشرة أجزاء بمكتبة جامع القيروان ، ومن مجموعهما يتكون نحو الثلاثين من جملة الكتاب . ويوجد جزء آخر له يتم بعض نقص النسخة هو من المقتنيات الخاصة لبعض العلماء الأفاضل .

ولعل فداذة هذه النسخة التونسية هو الذي يعتذر به للذين أهملوا شأن ابن سلام في مراحل التفسير وإن كان التعريف بها حاصلًا منذ أكثر من خمسين سنة ، في الجزء الأول من الفهرس التفصيلي للمكتبة العبدلية ، وقد أخذت عنها صور لمعهد المخطوطات العربية وكثير من دور الكتب في المشرق والمغرب .

الطبرى

إذا اعتبرنا يحيى ابن سلام مؤسس طريقة التفسير الأثرى النظرى فى القرن الثانى — وإنه كذلك — فإن محمدا ابن جرير الطبرى هو ربيب تلك الطريقة ، وثمرة ذلك الغراس .

كان التفسير عندما انتهى إلى الطبرى ، فى أوائل القرن الثالث هـ را مزبدا ، ذا ركام ورواسب ، قد انصب إلى بحر خضم عباب نامزح بمائه وتشرب من عناصره ، وصفا إليه من زبدته وتطهر لديه من ركامه ورواسبه .

ذلك هو اللؤلؤ المصروب حقا لما كان الإمام أبى جعفر محمد ابن جرير الطبرى للولود سنة ٢٢٤ وللتوفى سنة ٣١٠ من الأثر فى تطور فن التفسير فى القرن الثالث .

فلقد كان رجلا عجيبا : فى جمعه نواحي متباعدة من فنون العلم وبلوغه فيها جميعا درجة متساوية من الإمامة : فهو من الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب فى الفقه ، وهو من أئمة الحديث أهل الرواية الواضحة والضبط المتقن : روى عن المرافقين والشاميين وللعصرين ، وشارك البخارى فى كثير من شيوخه وهو من رجال

التاريخ والمعرفة الواسعة المفننة بالأحداث والرجال. وقد ألف كتابه المشهور في التاريخ ويعتبر مرجع المراجع ، وبه عد إمام المؤرخين غير منازع ، إلى عظيم خلقه ، وحيل تقواه ، ومتين ييانه ، وبديع شعره ، حتى قال الخطيب البغدادي في ترجمته من تاريخ بغداد : « جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره » .

فكان جديرا بالتفسير حين تناوله الطبري ، بتلك المشاركة الواسعة ، وذلك التفنن العجيب ، أن يبلغ أوجه وأن يستقر على الصورة الكاملة التي تجلت فيها منهجيته ، وبرزت بها خصائصه مسيطرة على كل ما ظهر من بعده من تأليف لا تحصى في التفسير . ولقد أدرك هذه المزية ، وشهد له بها ، القدماء والمحدثون فسارت نسخته العربية ، ونقل إلى اللغة الفارسية في القرن الرابع ثم اهتم به علماء المشرقيات اهتماما زائدا في منتصف القرن الماضي .

فمعظم إعجاب الدارسين بالمنهج العلمي الذي درج عليه في تحقيق دلالات القرآن والإفصاح عن معانيه بصورة محكمة مبينة متينة الأسس واضحة للعالم بحيث يتنبع مطالعته ألفاظ القرآن : كلمة كلمة ، وآية آية ، فيجد من بيان الطبري ما يلقي على كل ما يمر به من ذلك أوارا تحصل له المعاني ، وتبسط أمامه طرائق استفادتها وتوقفه على تفرع المسالك التي طرقها مستفيدوها من قبل وعلى ما بينها من أوجه

مناسب والتخالف ، وعلى ما يتسلط على ذلك من التقود والأحكام
 ماضية ، فكان التفسير على يده قد اصطبغ صبغة جديدة بحق ،
 لها هي التي سمحت له أن يختار ، للدلالة على صنيعه ، كلمة ما كان
 يتارها متعاطو التفسير من قبله وهي كلمة « التأويل » . فسمى
 سيره باسم « جامع البيان عن تأويل القرآن » والتزم كلمة للتأويل
 ترجمة كل فصل من فصوله من المقدمات الواسعة المبسوطة إلى
 كلامه في تأويل الاستمادة ثم تأويل البسملة ، إلى فيوض بياناته على
 آيات معنونا كلا منها على طريقة ملتزمة مطردة بقوله : « القول
 تأويل قوله تعالى كذا » .

وأن الذي ينظر نظر المقارنة بين تفسير الطبري والتفسير التي
 جاءت بعده : من ابن عطية والزمخشري إلى الفخر الرازي والبيضاوي
 إلى الذين ساروا على خطاهم ، واغترفوا من بحارهم : من ابن عرفة
 إلى أبي السعود ، أو الذين تحرروا عن أتباعهم ، متوخين الابتكار
 في الأسلوب ، والاستقلال في الفهم من ابن تيمية وابن القيم ، إلى
 محمد عبده ورشيد رضا ، ليجد من وحدة الأساليب وتقارب
 الطرائق على مر تلك الألف سنة وزيادة بين العاصري والذين جاءوا
 من بعده ، ما لا يوجد ، في أي من الفنون ، في أوضاع القرن
 الثالث وأوضاع القرون المتعاقبة من السادس إلى الرابع عشر ، فلو

أخذنا كتابا من كتب النحوي في القرن الثالث مثل كتب المبرد ونعلب
أو من كتب الفقه في القرن الثالث ، أيضا ، مثل كتب الخصاص وابن
للواز وابن سريج ، وقارناها إلى كتاب من الكتب المتداولة في النحوي
أو الفقه مما ألف في القرن السابع مثل كتب ابن مالك أو كتب
النسفي وابن الحاجب والنووي به ما ألف بعد ذلك من مثل كتب
الصبان والحصكفي والدردير ، لأنتجت تلك المقارنة : أن بين الكتاتين
القديم والحديث اختلافا في الطريقة واللغة والبيان ، يتنكر به كل
منهما لصاحبه ، وبخلاف ذلك نجد عند ما نقارن بين تفسير الطبري
وواحد من التفسير المتداولة التي ذكرناها تقاربا يتضح به ما بين
هذا وذاك من نسب قريب .

فإن الطبري ، عندما ينتصب للقول في تأويل الآية يسردها ثم
يقول : يعني تعالى بذلك ويفصح ببيانه عن للمعنى المراد . معتمدا ربط
السياق والعود بمراجع الكلام إلى معانها الواردة في مواضع أخرى
من القرآن العظيم ، و متمسكا بما يدور عليه المعنى من دلالة المفردات
اللغوية على المعاني التي هي مستعملة فيها ، ببيان للمعنى الأصلي
للمفرد ، والمعنى المنقول اليه ، مع بيان مناسبة النقل ، والاستشهاد
بالشعر العربي ، على ما يثبت استعمال اللفظ في المعنى الذي حمله
عليه ، ويكون في ذلك جازما غير متردد ، مستقلا غير مقلد ثم ينتقل

إلى دعم ما ذهب إليه بما ينقل عن المتكلمين في التفسير من قبله ،
 فيمنون بقوله : ذكر من قال ذلك ، ويورد الأسانيد سلسلة عن
 شيوخه : ابن المنثى أو أبي كريب أو محمد بن يعقوب أو يونس بن
 عبد الأعلى أو غيرهم إلى ذوى القول في التفسير بالمأثور من الصحابة
 أو من موثقى التابعين : مثل مجاهد والحسن البصرى ، أو ممن دونهم
 مثل السدى أو وهب بن منبه ، فإذا كان المتفق عليه من بين تلك
 الأخبار شيئاً واحداً يؤيد للمعنى الذى ابتداء بتقريره ، اكتفى بذلك ،
 وربما جعل ابتداء حوى الأسانيد قوله : وبمثل الذى قلنا من ذلك
 قال أهل التأويل ، وإذا كان المعنى غير متفق عليه يقول : وبما قلنا
 فى ذلك قال جماعة من أهل التأويل ، فأورد الأسانيد عنهم ، وإذا
 كان الأمر راجعاً إلى اختلاف فى تعيين فهم لا يتوقف على تعيينه للمعنى
 أشار إلى الخلاف فى ذلك بعد تقرير للمعنى الذى لا يختلف باختلاف
 تقدير المعنيين ، ففصل الأقوال وأورد على كل قول منها ما يثبت عزوه
 من الأسانيد ، ثم يعقب ذلك كله ببيان أن ليس له غناء فى فهم معنى
 الكلام ، ولا تأثير فى اختلاف تقديره .

ففى قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تمضوهن »
 الآية ابتداء بتصوير الحكم الذى نزلت به الآية ، ثم قال : اختلف أهل
 التأويل فى الرجل الذى كان فعل ذلك فنزلت فيه الآية فقال بعضهم :

كان ذلك الرجل معقل بن يسار المزني . ثم قال : « ذكر من قال ذلك ، وأورد على التابع أحد عشر حديثا ، ثم قال : « وقال آخرون كان ذلك الرجل جابر بن عبد الله الأنصاري ذكر من قال ذلك » وأورده حديثا واحدا ثم قال : « وقال آخرون نزلت دلالة على نهى الرجل عن مضارة وليته . ذكر من قال ذلك » ، وأورد ستة أحاديث ، ثم عقب جميع ذلك بقوله : « قال أبو جعفر والصواب من القول في هذه الآية أن قال : إن الله تعالى ذكره أنزلها دلالة على تحريمه على أولياء النساء مضارة من كانوا له أولياء من النساء وقد يجوز أن تكون نزلت في أمر معقل بن يسار أو في أمر جابر بن عبد الله وأي ذلك كان فالآية عن ما ذكرت .

وهو في كثير من مسود انتقاده للأحاديث المسندة قوى الاعتماد على الفقه وملائمة الأمصار من الأقول ، فكثير ما يرد حديثا في تأويل آية بأنه خلاف ما تقرر عند الفقهاء من الحكم .

كما أنه في صور أخرى قوى الاستناد إلى ما بين النحويين من كلام في تخريج التراكيب . وما تجاذبوه من نظر في تأويل شواهدا ، وكثيرا ما يجعل التخريج النجوى الراجع توجيهها للقراءة وبيان أولويتها ويستخرج من رجحان القراءة وتوجيهها اختيار المعنى أو الحكم الذي يأخذه ، تبعالا لاختيار القراءة واختيار الوجه للنجوى

الذى خرجت عليه ، فيقول : « وأولى القراءتين بالصواب في ذلك » وربما يؤكد جزمه بالاختيار فيقول : « والقراءة التي لا اختار غيرها » .

وبهذه الطريقة أصبح تفسير ابن جرير الطبري تفسيراً علمياً يغلب فيه جانب الانظار ، غلبة واضحة ، على جانب الآثار حتى أنه لو اقتصر فنه على مجرد عزو الأقوال المتخالفة لأربابها . وجرد عن طويل الأسانيد ومكررها لبقى وافياً تمام الوفاء بما يقصده من كشف عن دقائق المعاني القرآنية وما يستخرج منها من الحكم والأحكام ، على اختلاف للذاهب والآراء ، وما يتصل بها من استعمالات اللغة ومسائل العربية ، ولازداد شبيهه بالتفسير العلمية التي جاءت من بعد قوة ووضوحاً ، فلذلك يصح أن نعتبره تحويلاً في منهج التفسير ذا أثر بعيد ، قطع به التفسير ما كان يربطه إلى علم الحديث من تبعية ملتزمة بل إنه جعل العنصر الذي كان على الحديث يسيطر به على التفسير أقل عناصر التفسير أهمية وذلك هو عنصر تفسير المبهمات ومعرفة أسباب النزول ، وجعل العنصر الذي لا غنى للتفسير فيه عن النقل ، وهو عنصر بيان الأحكام معتمداً على فتاوى للفقهاء معتمداً بمعاقد الإجماع . وأن الذين يعتبرون تفسير الطبري تفسيراً أدبياً ، أو من صنف التفسير بالمأثور ، إنما يقتصرون على النظر إلى ظاهره بما فيه

من كثرة الحديث والإسناد ، ولا يتدبرون في طريقته وغايته التي
يصرح بها من إيراد تلك الأسانيد المصنفة المرتبة المصححة . والعجب
كل العجب من ابن خلدون حين راجت عليه هذه الشبهة ، فعمد من
مدوني الآثار المنقولة مثل الواقدي والثعالبي ، وقد يرجع السبب
في ذلك إلى أن تفسير الطبري ، كان منذ قرون ، مفقوداً أو في حكم
للمفقود ، حتى أن صاحب كشف الظنون لم يقف عليه ، إلى أن طلعت
على الناس منذ نحو من ستين سنة طبعته الأولى ، ففتح للمعارف
التفسيرية كنز نفيس ، من التراث التالذ ، ثم علا قدره ، وغلت
قيمته ، بالإبراز العلمي المنقن الذي طالع به حديثاً من بيت العلم
والفضل إذ تعاوَز على إخراج العالمان الجليلان الأخوان السكرتاريان ابنا
الشيخ محمد شاكر وهما الأديب الضليع والعالم الورع الشيخ محمود
بارك الله فيه والفقير للقاضي المحدث الثبت الشيخ أحمد رحمه الله
فجاء في حسن عرضه ، ودقة ضبطه ، وترتيب مفصله ، وتحقيق
معانيه ، وتخراج أحاديثه ، واستيعاب فهارسه آية للسائلين .

من البخارى إلى المعتزلة

لئن كان الطبرى قد نزع علم التفسير نزما . خرج به من دائرة علم الحديث ، فإن معاصرى الطبرى من المحدثين لم يهزم عنف ذلك الانزاع ولا اقتنعوا بما أثبت المنهج التفسيرى الجديد من اختلاف بين طريقتهم وطريقة المفسرين : أهل الدراية والمنهج العلمى فتمسك أولئك المحدثون بطريقتهم النقيصة البحتة ، وازوروا^(١) ازورارا تاما عن طريقة البحث والتأويل ، ولم يأل الآثار الراجعة إلى التفسير رواية وضبطا وتقييدا ، يجرونها بحرى الآثار السفية فى النقد والتحصيص . وكون بعد المفسرين بمنهجهم العلمى عن الطريقة الأثرية حركة رد فعل هائل فى وسط رجال الحديث وأهل الأثر ، حصل منها تدافع بين الطائفتين مثل أو قريبا من القى حدث فى ميدان أصول الدين ، أو القى حدث فى ميدان الفقه ، فأصبح أهل الأثر يعرضون بأهل التأويل أو أهل التفسير بالرأى ، كما يعرض أهل السنة السلفيون بالمتكلمين ، أو يعرض الفقهاء أمحباب الحديث بأهل القياس ، ويسمونهم أهل الرأى أيضا .

وفى ذلك التدافع الشريف العنيف بين الطائفتين ظهر بين أهل الأثر من أراد أن يقوى حصون التفسير بالمأثور ، ويمتن أسسه

ويدفع عنه عوامل التداوى والوهن ، حتى يتمكن من الثبات
 في وجه الهجمة الهائلة ، ويستقر على الرجة العنيفة ، فرأوا أنه
 لا يكون تمتين أسس التفسير بالمأثور وتقوية حصونه إلا بالسمو به
 عن مجارى الحديث الجزاف ، وصونه من مداخل المزاعم الواهية .

فقد كثرت وكثرت أسباب الالتحال والوضع في التفسير ، وشاع التساهل
 فيه أى شيوع ، فاعتبر كل مذكور مأثورا حتى أصبحوا يتخفون
 من أثمار القصاصين ، وأخبار اليهود والنصارى ، وتواريخ المعجم ،
 ما يحدنون به على أنه تفسير للقرآن بالأثر ، فاستخف الناس
 بتلك الأخبار وزيفوها ، واستخفوا تبعاً لذلك بهذا المنهج
 من التفسير وأعرضوا عنه ، وعند ذلك تحرك أهل الفيرة على
 الرواية لتطهير تفسيرهم من تلك الأوضار ، وابتدأوا برده إلى علم
 الحديث وربطه به ربطاً محكماً خضع به إلى كل ما سلط على علم
 الحديث . من مقياس للنقد . وقاعدة للتمحيص ليروا بذلك أنه إذا
 كان التفسير بالأثر تعرض إلى استخفاف وازدراء ، فليس الذنب
 في ذلك إلا ذنب الذين تعاطوه عن غير بينة وتلقوا رأيهم بدون
 استعداد لتمييز صحيحه من سقيم .

وإن اتقان صناعة الحديث والتبرز في اسنادها الكفيلان
 بإيقاف المتلقين للتفسير على ما هو صحيح منه ، وليس في وصع

المفسر أن يردده ، ولا أن يعدل عنه ، وما هو سقيم ما كان
ينبنى اعتباره ولا الالتفات إليه ، فضلا عن التقيد به والبناء
عليه والتزامه .

وليرجع هؤلاء المحدثون إلى التفسير بالمأثور حرمة وليتوجهوا ،
إلى الطريقة العلمية الجديدة التي انصرف الناس إليها عن التفسير
بالمأثور ، يكشفون ما اشتملت عليه من عيب ، ويشهرون
بما انطوت عليه من نقص واختلاف ، فعمدوا إلى الأخبار الصحيحة
التي لا خدش في أسانيدها ، وتنبعوا بها مواقع التفسير العلمي ،
أو التفسير بالرأى ، حينما وجدوا اختلافا عن تلك الأحاديث ،
أو نبوة أحصوها وأذاعوها وعيروا أهلها بمصادفة صحيح الآثار ،
واستعمال الرأى في ما لا مجال له فيه من قواطع الدين كما فعل أهل
الأثر من الفقهاء بمقالات أهل الرأى منهم ، لما خالفت الثابت المروى ،
فعل الإمام محمد بن إدريس الشافعي بأهل العراق وأهل الحجاز
في كتابه الذي سماه « اختلاف الحديث » .

كذلك انشق التفسير على نفسه ، وأصبح أهله شعبتين :
تمسك إحداها بالتفسير بالمأثور وتجاهل الأخرى من
التزامه ، حتى تدركه وتقطع فيه وكان من الضروري لجبر هذا
الصدع أن يخرج من أهل الأثر من ينصف أهل النظر في ما حملوا

على التفسير بالمأثور من إفراط في الثقة بالنقله وجفاف في سوق الأحاديث ، فقيض الله لهذا العمل إمام أهل الحديث وأميرهم : الإمام محمد بن إسماعيل البخارى .

وقد كان البخارى ، على وجه التقريب ، معاصرا للطبرى ، ورأينا في حديثنا للماضى أنهما اشتركا في كثير من الشيوخ فجعل البخارى أساس عمله في التفسير : اللغة بتحقيق معانى الألفاظ المحتاجة إلى بيان ، وضبط مراجع اشتقاقها ، ومواقع استعمالها ، ونحوى ما هو مأثور عن الصحابة ، أو مرفوع للنبي ﷺ : من قول في معانى الآيات بمجمعه معلقا على الثبوت من طرق ثبوت الحديث عنده ، بشروطه الضيقة الدقيقة فى المتن والإسناد ، فإن ورد بذلك الطريق ألزمه وحدث به بأسانيد ، وإلا أبقاه على تعليقه غير مانزم الأخذ به ، كما فعل ذلك بالنسبة إلى أخبار السنة ، وإن كان عمله هذا فى أخبار التفسير أوسع .

وقد ألف على هذا المنهج تأليفا مستقلا سماه (التفسير الكبير) لم يصل إلينا ، ولا إلى أهل القرون التى مرت قبلنا ، وقد ذكره صاحب كشف الظنون ، وأسند ذكره إلى صاحب البخارى الإمام محمد بن يوسف التمربرى .

ولكن الذى وصل إلينا من عمل الإمام البخارى فى التفسير : هو ما اشتمل عليه جامعه الصحيح ، فقد أورد فيه شيئا كثيرا من أخبار التفسير ، حتى كانت الأحاديث للرغوة إلى النبى ﷺ من ذلك ، بين معلق وموصول ، أكثر من ألف حديث ، منها ما أخرجه فى كتاب خاص موقوف لذلك ، من كتب جامعه الصحيح : هو كتاب التفسير ، الذى رتبته على سور القرآن متراجعا لكل سورة ترجمة ، وهو يعادل فى مقداره عشر الجامع الصحيح ، ومنها ما تفرق بين الكتب الأخرى من كتب الأحكام وغيرها بمناسبة ما يدخل فى مواضعها من الآيات .

وقد مكن الإمام البخارى بصنيعه هذا ، قهيقتين من أهل التفسير : شعبة الآثار ، وشعبة الأنظار ، بسبب تقارب ، ومهد لهم طريق تراجع ، إذ حصر الأحاديث المعتبرة بها فى التفسير ، فعلم على ما وراءها بالطرح وعدم الاعتماد ، وزاد فأوقف على ما حصره من ذلك على ما هو صحيح الرفع فوصله ، وعلى ما هو ليس بذلك لما بقاء معلقا ، وهو الكثير الغالب من تلك الآثار ، وبذلك اتسع مجال النظر والتأويل على نسبة ما ضاق من مجال الآثار والنقل .

واقدم مكن هذا الوضع لكثير من أهل الطريقة العلمية أن يتذرعوا إلى الخط من شأن الطريقة الآثرية ، بنقد

أعلامها بأنفسهم ، لما هو شائع بين الناس من ضعف الأسانيد وصحتها .

فهذا المتكلم الشهير إبراهيم النظام يقول فيما ينقل عنه الجاحظ :
 « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة
 وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير
 أساس وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ، وليسكن
 عندهم عكرمة ، والكلبي ، والسدي ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان
 وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن
 إلى صوابهم » .

ولا شك في أن للأصول التي تكون عليها المذهب الكلامي
 القديم مذهب للمعتزلة ، تأثيرا قويا في دفع التفسير العلمي في وجهته
 قدما يصادم به التفسير بالمأثور وينال منه .

فإن من الأصول التي قام عليها مذهب الاعتزال وفرقت بينه
 وبين المذهب السني للسلفي ، أصل المعتزلة في تأويل متشابه القرآن
 الذي كان يمسك عن تأويله مذهب أهل السنة .

وذلك لا جرم فتح للمعتزلة مسلكا في تقليب أوجه دلالة القرآن
 على ما يحتملونه له من المعاني غير مفتوح لغيرهم ممن لا يؤولون
 ممسكين ومفوضين .

ومن هنا جاء الارتباط الظاهر بين نشأة التفسير النظرى ،
وبلوغه أشده ، وبين مذهب الاعتزال .

فما كان الموهلون فى التفسير العلمى ، من معاصرى الطبرى
وأتباعه ، إلا من المعتزلة ، من أبى مسلم الأصفهاني ، وأبى على
الجبائي فى القرن الرابع ، إلى الشريف المرتضى فى القرن الخامس ،
ولقد أمان ما توفر لكثيرين منهم من رسوخ القدم فى علم العربية ،
بكونهم بصريين ، وطول الباع فى العلوم الحكيمية بكونهم
متكلمين ، على أن يبلغوا فى ما قصدوا إليه من التأويل وتخرىج
أوجه المحامل مبلغا عجيبا .

ولكن نزعة من العصبية الغالبة قد أوغلت بهم فى مسالك
التعسف كلما كانت المحامل الواضحة ، التى يستدعيها السياق ويقتضيها
التركيب ، مخالفة لمذاهبهم الكلامية فى المعانى الاعتقادية ؛ ونزعة
من الغرور الذميم أركبتهم مركب ادعاء : أن آلة التأويل وقف عليهم ،
لا يحسن غيرهم أن يتعاطاها ، بما اشتهر من براعة الشريف للمرتضى
الذى شهدت بها مجالسه المشهورة أو أماليه .

فكانت هبة السنين فى القرن الرابع حين استشعروا أن الآلات
العلمية التى كان المعتزلة يختصون بها ليست وفقا عليهم ، ولا هى

كفيلة بنصرة مذهبهم نصره مطلقة كما يتوهمون ، أو يوهمون ،
 ماملا في أن يتعاطوا مناهج التأويل والبحث والنظر ، وأن يبرزوا
 معاني القرآن محملة مفصلة مثل ما أبرزها المعتزلة ، أو خيرا وأتقن
 مما أبرزوها ، بدون أن يكون ذلك مستتبعا نصره الاعتزال ،
 وتصحيح مذاهبه ، بل إن في المحامل الصحيحة والمباحث الرشيدة
 دفعا لما كانوا به يصولون .

فعلى هذه الهبة السنية أشرق فجر التفسير في مستهل القرن
 السادس خطا نورانيا رفعه عاليا في أفق الفكر الإسلامي المخشري
 وابن عطية .

من عبد القاهر

إلى الوغشري وابن عطية

منذ بدأ أهل السنة يجاذبون الممثلة أعنة البحث والنظر،
ويداولونهم ميادين الكلام والتأويل، في أوائل القرن الرابع، بدأ
سلطان الممثلة على التفسير العلمي يتضعع، ونفوذهم على مسائل
التأويل يتقلص.

وزاد ذلك السلطان تضععاً، وذلك النفوذ تقاصاً، بانتزاع أهل
السنة زمام فن آخر ما يتصل بتفسير القرآن، من جهة ثانية، اتصالاً
قد يكون أوثق من اتصال علم الكلام به، من الجهة الأولى ونفى
بهذا العلم : علم البلاغة .

فانه لم يسكد لواء النبوغ في تقرير نكت البلاغة القرآنية يعقده على
محاسن الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ حتى أنجم في أفق أهل
السنة فقي شافعي أشعري، من عباقرة علماء العربية هو : عبد القاهر
بن عبد الرحمان الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ تفرس بكتب أبي علي
الفارسي، وتخرج على طريقته في النحو، فألف شرحين على كتاب
الإيضاح لأبي علي الفارسي، وألف كتاب «العوامل المائة» في النحو

ثم التفت إلى ما وراء النحو : من أسرار العربية المتجلية في تأليف
الجل على اعتبارات خصوصية ، تتفاوت في الحسن والقبول بحسب
ما تزيد أو تنقص من الوفاء بمتطلبات المعاني ، بعد اشتراكها في الوفاء
بأصولها . وذلك ما كان الأدباء مستغرقين في التنويه به واستقصاء
مثله من لدن عبد الله بن المقفع إلى بشر بن المعتمر إلى سهل بن محمد
للجستاني ، ثم إلى الجاحظ وابن المعتز ، فكانوا غير مستقرين على
تمييز هذا الفن باسم قار مصطلح عليه يعنون على ماهيته بدقة ،
فربما سماه بعضهم « البيان » وسماه آخرون « البديع »
وسمته طائفة ثالثة « صناعة الشعر » و « صناعة الكتابة » وكثيرا
ما تواردوا ، قصدا أو عرضا على تسميته « بلاغة » .

وانصلت بهذا الفن ، على ما هو عليه من نقص في وضوح
الجوهر ، نظرية إعجاز القرآن ، فقد استقرت عند المعنزة من
القرن الثالث على أنها أمر إيجابي يرجع إلى فاحية من رقعة فن
التعبير فيه ، لجعلها الجاحظ في الأبحار ، وجعلها الواسطي في النظم
وجعلها الرماني في البديع ، وأصبحت بذلك مسائل البلاغة
من آلات الكشف عن نظرية إعجاز القرآن ، فأفتتن
في استعمالها للتكلمون الأولون : وهم المعنزة ، حتى إذا استقر

الكلام السنى على قواعد العقيدة الأشعرية فى النصف الثانى من القرن الرابع ، عدل سريعاً إلى تقرير نظرية الإعجاز على نحو ما كان يقررها عليه المعزلة ، مستعملاً الآلات التى سبق أن استعملها المعزلة فى ذلك ، فكان الذى ربط بين فن البلاغة وبين نظرية الإعجاز . « إعجاز القرآن » ، ولكنه لم يتمكن من ضبط جوهر البلاغة ضبطاً يخرجها عن المجال النقدى الذوقى ، إلى المجال العلمى المنهجى وإن أشاد بما بين البلاغة على ما يدركه للناس من معناها ، وبين إعجاز القرآن من ارتباط محكم يجعل البلاغة مرجع الوجه الثالث من أوجه الإعجاز عنده وهو أهمها .

وتلك الثلاثة هى . الإعجاز النبوى ، والإعجاز العلمى والإعجاز البلاغى ، وقد حاول القاضى أبو بكر الباقلانى ، على ذلك ، أن يفصل ما أجمله العلماء فى إعجاز القرآن ببلاغته ، فحدد الأقسام ، ووسع دائرة النظر ، ودار ولف بين فنون الكلام وأساليبه ، وقارن الآيات بالفقر والأبيات ، ولكنه لم يستطع أن يفصح عن معنى البلاغة وحقائق أبوابها ، بما يوضح المنهج لإهراء إعجاز القرآن من جهتها .

فجاء عبد القاهر الجرجانى يتم ما وقف عنده أبو بكر الباقلانى واخرج عبد القاهر لذلك كتابه العجيب .

دلائل الإعجاز :

يقف فيه جهات الحسن البلاغى وعمله ، ويضبطها في قوالب محكمة من التعبير ، فجاء عمله عملاً أساسياً منهجياً ، كشف به عن معنى الإعجاز البلاغى بصورة مبدئية نظرية تسمح على تتبع الجزئيات ، وتوريد للقارنات وللوزانات .

وقد أفصح عن مزية عمله هذا أى إفصاح حين قال في الفصل الأول من كتابه : « لم أزل منذ خدمت العلم أنظر في ما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة ، والبيان والبراعة ، وفي بيان للغزى من هذه العبارات وتفسير للراء بها ، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيحاء ، والإشارة في خفاء ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب ، وموضوع الدفين ليعث عنه فيخرج » ثم قال :

« وجه ما أردت أن أبينه لك أنه لا بد لكل كلام تستحسنه ، ولفظ تستجيده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة ، وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحة ما ادعينا من ذلك دلائل » .

وقد أتى في كتابه عملاً من بيان للمعانى وضبط مراجع اختلاف طرق التعبير عنها وبيان الصورة البلاغية في إفادة للمعنى بالتركيب ما قوم به هيكل فن للمعانى ، وجعل كتابه كما أراده

من اسمه «دلائل» على أوجه الإعجاز، يهتدى بها الناظر، لاستقصاء، لما لا يمكن استقصاؤه من أوجه الإعجاز بالتفصيل .

فانفتح بهذا الوضع الجليل باب كان مغلقا في أوجه متعاطي التفسير ، وهو بيان الوجه البلاغى للمعجز من كل تركيب قرآنى ، وجعل ذلك الوجه ملاك المعنى المستفاد من التركيب ، بحيث إن احتمالات المعانى تتفاوت قوة وضعفا على نسبة ما تتلاقى مع السر البلاغى المتمثل فى التركيب ، أو تتجافى عنه ، وذلك ما نادى به الشيخ عبد القاهر بن نفسه حيث قال : « وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جلية ، ومعان شريفة ، ورأيت له أثرا فى الدين عظيما ، وفائدة جسيمة ووجدته سبيبا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التزويل ، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل . . . ويربأ بك عن أن تكون عالما فى ظاهر مقلد ، ومستبينا فى صورة شك » .

تزامم على ولوج هذا الباب الذى فتح فى النصف الثانى من القرن الخامس جوادان سابقان من جباد حلبة التفسير العلمى : أحدهما من شرقى آسيا ، والآخر من غربى أوروبا ، تعاصرا وسارا فى ذلك الطريق فرسى رهان ، هما : العلامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، والإمام والقاضى أبو محمد عبد الحق ابن عطية القرطابى الأندلسى .

ولد الزمخشري سنة ١٤٦٧ أى فى حياة الشيخ عبد القاهر وعلى مقربة من وطنه وتوفى سنة ٥٢٨ .

وولد عبد الحق بن عطية سنة ٤٨١ وتوفى سنة ٥٤٢ على ما حققه ابن بشكوال .

فكانا متعاصرين ، يفرق بينهما فى الولادة أربعة عشر عاما يكبر بها الزمخشري ابن عطية ، ويفرق بينهما فى الوفاة أربع سنين فقط ، سبق بها الزمخشري أيضا ، وكان أطول عمرا من صاحبه .

وقد ثبت ضبط التاريخ الذى ألف فيه الزمخشري تفسيره وهو سنة ٥٢٨ كما نص على ذلك هو نفسه فى نهاية الكتاب ، ولم يثبت نص على تاريخ تأليف ابن عطية تفسيره ، ولكن الذى يستفاد من مقارنة العبرين أن تفسير الزمخشري ألف وسن ابن عطية سنة وأربعون عاما ، وهو مكتمل الأشد ، نام التكون العلمى ، شهيد المنزلة ، فلا يمكن أن يفرض أنه تخرج بالزمخشري ، أو بنى على تفسيره ، لاسيما إذا لاحظنا ما أثبتته ابن الأبار فى ترجمة ابن عطية : أنه كان ، فى آخر دولة المرابطين ، كثير الخروج لغزو فى جيوشهم وذلك يرجح أن يكون تأليف تفسيره قبل هذا الدور الأخير من دولة المرابطين ، الذى هو الدور الأخير من حياة ابن عطية ، إذ كان تاريخ

وفاته سنة ٥٤٢ عين تاريخ انتهاء دولة المرابطين بالأندلس ، وقد
أفاد ابن الأبار أيضا بشأن تفسير ابن عطية : أن الناس كتبوه
كثيرا ، وممموه منه ، وأخذوه عنه ، وذلك يقتضى مدة طويلة
من حياته مضت بعد تأليف التفسير حصلت فيها كثرة الرواة بقتاب
الطبقات ، فلذلك لا نفرض أن أحد هذين المفسرين اعتمد على
الآخر واغترف منه بل نجزم بأنهما اعتمدا على أصول مشتركة
واغترفوا من منابع متحدة ، وذلك ما يسمح لنا بأن نضم أحد
التفسيرين إلى الآخر على معنى المقارنة والموازنة بين أثرين مستقلين
متحدين فى اللوضوع والمنهج والمصر .

الكشاف

لعل ذلك المثل السائر القدي فاضت به الحكمة الفطرية
(رب أخ لك لم تلده أمك) لم ينطبق يوما على متآخيين متناصرين، على
بعد الأواصر، وتباين العناصر، كما انطبق على ما بين اللغة العربية ذاتها،
وبين حبيبيها ورببيها: نخر «خوارزم» جار الله أبي القاسم محمود
ابن عمر الزمخشري، فلقد نشأ متيا بالعربية، متغانيا فيها، منقطعا
لروايتها وتحقيقها وخدمة علومها، مفضلا لها مناصرا لخصائصها
ومعارفها، ومحاربا للمستنقصين قدرها من الشعوبيين، معتربا بما
نال من المعرفة فيها، وشرف به من الانتماء إليها.

ولقد اثنى في تأليفه العجيبة بالتنويه بالعربية وفضائها، وعجيب
ثمرها وبارع محلها، وأتى من ذلك من خطبة كتابه العظيم
في النحو - كتاب المفصل - بلهجة قاصفة على الصادقين^(١) عن العربية،
للتطلعين إلى تفضيل غيرها عليها، والزهد عن علومها، المحاولين
اتخاذ لغة غيرها أداة لأدابهم ومعارفهم وأفكارهم، ولقد أبدع
الزمخشري في العربية: علما وذوقا، ورواية، وإنشاء، خلف
نروة عظيمة في الأوضاع اللغوية، مثل (أساس البلاغة) القدي

وضعه معجما على قاعدة التفريق في كل مادة بين استعمالاتها في المعاني الحقيقية الأصلية واستعمالاتها في المعاني المجازية وهي غاية لم تصعد إليها همه غيره من قبله ولا من بعده .

وكتاب (الفائق) في تفسير غريب الحديث ، وهو معجم للاستعمالات اللفظية العربية الواردة في الأحاديث النبوية فتح به بابا واسعا في لغة الحديث .

وكتاب (المستقصى) في الأمثال .

ومن الأوضاع النحوية مثل كتاب (للفصل) الفهيم المذكور الطائر الصيت ، الذي عكف الناس على شرحه ودراسته أكثر من ثمانية قرون ، فلم يجدوا به بديلا ، وكتاب (الأنموذج) وكتاب (المفرد والمؤلف) وشرح شواهد كتاب سيبويه .

والآثار الأدبية البارعة من عيون السجع ، وفصوص الحسم مثل (اللقائمات) و (ربيع الأبرار) و (الكلام النوابغ) إلى شعره الكثير البديع الذي جمعه في ديوان ، فهذا للتسكون الأدبي الراسخ ، والمعرفة العربية الواسعة ، مع مقامه في العلوم الإسلامية ، إذ كان إماما من أئمة المتكلمين على الطريقة الاعتزالية ، وفتيها من كبار الفقهاء على المذهب الحنفي ، وعلى ما سار من ذكره ، واشتهر من أمره ، بعد أن شاعت كتبه وقدرها للعارفون حق قدرها ، أقبل أبو القاسم الرغشمري

على تفسير القرآن في أواخر سنة ٥٢٥ هـ وقد عرف الناس مقامه فلقبوه (بالعلامة) ، وكان قد سافر من بلاده «خوارزم» ، في شرق آسيا الوسطى فاستقر بمسكة المكرمة بعد أن أقام بها أولا ثم فارقها إلى خوارزم ، ولذلك لقب (جارا لله) فأقام هنالك بمسكة في هودته بمدرسة اختص بها واشتهرت به كائنة تجاه الكعبة المشرفة ، عند باب «أجياد» ، من أبواب المسجد الحرام ، وهنالك انقطع لتفسير القرآن تفسيراً على الطريقة العلمية : مبناه تحليل التركيب ، وبيان خصائصه ، واعتبار إعجازه على المنهج الذي مهده الشيخ عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) وأسلفنا الكلام عليه في الحديث الماضي .

وكان مقام الزخشري من أهل طائفته المعزلة ، مع ما هو معروف به من شدة التعصب ، يجعل مرجعهم إليه في تفسير ما يصدق فهم معناه من القرآن العظيم ، مدفوعاً بما يمتاز به ذلك العصر بالنسبة إلى المعزلة من اعتزاز موروث : بأنهم أهل البلاغة ورجال التأويل . يهوبه إشفاق عظيم من الشعور ، فإن هذا الاختصاص قد نوزعوا فيه ، أو أنه افتك من أيديهم ، فكانوا يرجعون إلى الزخشري معترفين به منتهين إليه فيبرز لهم ، كما قال وصدق في ذلك ، (الحقائق من الحجب) فيزيدهم ذلك اعتزازاً وإكباراً ويفيضون في الثناء عليه .

والإلحاح في وضعه تفسيراً للقرآن جامعاً يعتمدون عليه في نصرة عقيدتهم بتخريج الآيات على مقتضى الطريقة البلاغية التي كانت أزميتها بأيديهم ، فكم أُلح إخوانه عليه في وضع تفسير شامل ، وكم تشفعوا إليه بعظماء فرقته ، وعلماء أهل نحلته ، وكان ذلك ، كما يعرف من تاريخ أوائل القرن السادس ، عند ابتداء تراجع أمر المعتزلة ، وسلوك فرقته سبيل الانقراض ، وإلى هذا يشير الزنجشري نفسه عندما يذكر في تفسيره : أن الإلحاح كثر عليه وهو بخوارزم ، ولما توجه تلقاء مكة المكرمة واجتاز بلاد الشرق المعجمي والشرق العربي لم يزل يلقى في كل بلد « من فيه مسكة من أهلها ، وقليل ما هم » متعطين إلى إنجازه ذلك التفسير ، ونزل بمسكة في مقام إكرام واحترام من أميرها الشريف علي بن حمزة بن وهاس فزاد إلحاحاً عليه ، ودفعاً به إلى إنجازه ما تعطش أصحابه إلى إنجازه ، فألف لهم تفسيره الذي سماه .

«الكشاف على حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» .

واعتمد في تصنيفه على ما يشعر به مكتملاً في نفسه من المعارف والمسلكات ، المعتمدة على التكوين الأدبي اللغوي الصحيح . وأن المطالع لما تضمن إشارته إلى ذلك من كلامه في خطبة الكشاف ليكاد يهز كلامه من عطفه حتى يتمايل تمايله معجبا كما قال أبو الطيب .

إن أكن معجبا بمعجب عجب

لم يجده فوق نفسه من مزيد

فهو يقول بعد التنويه بدقائق العلوم وعواليها : « ثم أن املأ
العلوم بما يغمر القرائح ، وأنفضها بما يهر الألباب للقوارح ، من
غرائب نكت ياطف مسلكها ، ومستودعات أمرار يدق مسلكها
علم التقسيم الذي لا يتم لتعاطيه ، وإجالة النظر فيه ، كل ذي علم
كما ذكر الجاحظ في كتاب : نظم القرآن ، لا يتصدى أحد لسلوك تلك
الطرائف ، ولا يغوص على شيء من تلك الحفائف ، إلا رجل قد برع
في علمين مختصين بالقرآن ، وهما : علم المعاني وعلم البيان ، وتعمل
في ارتيادها آونة ، وتعب في التنقيح عنهما أزمنة ، وبعثته على تتبع
مظاهرها في معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح
حجة رسول الله ﷺ ، بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ جامعها
بين أمرين : تحقيق وحفظ ، كثير المطالعات ، طويل المراجعات ،
قد رجع زماناً ورجع إليه ، ورد ، ورد عليه ، فارساً في علم الإعراب
مقدماً في حلة الكتاب ، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ،
مشتغل القريحة وقادها ، يقظان النفس ، دراكاً للمنحة ، وإن خفي
شأنها ، متصرفاً ، ذا دربة بأساليب النظم والنثر ، مرتاضاً ،

غير ربض بتمليح بنات الفكر، قد عرف كيف يرب الكلام ويؤلف وكيف ينظم ويرصف، طالما دفع إلى مضايقة، ووقع في ملاحظه ومزالقه، وقد أتى في تفسيره حقا — من مظاهر البراهة، وآيات العلم الواسع، والقوى الراسخ، والقلم المتمرس، ما زاده إعجابا به بعد انتهائه إذ قال في وصفه بيتيه البديعين:

إن التقاسير في الدنيا بلا عدد

وليس فيها لعمري مثل كشاف

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته

فالجهل كالداء والكشاف كالشاف

فأصبح كتابه عمدة الناس على اختلافهم : بين مشايخ له، ومخالف، وعلى وفرة مخالفيه، وانقطاع مشايخه، يرجعون إليه على أنه نصيح وحده في طريقته البلاغية الإعجازية، وفي غوصه على دقائق المعاني وحسن إبرازها على طريقة علمية سائغة بتحليل التركيب وإبراز خصائصه واعتباراته.

على ما يكثر صاحب الكشاف من عنف على مخالفيه وما يتناوله به خصوصا أهل السنة والجماعة. من قدح، وشم، وحسب، ونجهيل، فإن ما جبل عليه أهل السنة، وقامت عليه طريقتهم العلمية : من الإنصاف، قد حملهم على الإغضاء على تلك الهفوات

المخجلة ، والعورات الفاضحة ، فإنهم أقبلوا على دراسته وشرحه ،
وبنوا عليه مائة بحثهم في القرآن ، لا يخلو تفسير أو تأليف
في موضوع قرآني من رجوع إليه ، واعتماد عليه . فابتدأوا أولاً
بإعمال معيار الإنصاف ، حيث كتب العلامة المصري : فاصر الدين
ابن المنير المالكي الإسكندري كتابه : « الاتصاف » فبين
ما في الكشاف من دعاوى اعتقادية ، وما سلك في سبيلها من تخرج
الكلام تمسفاً أو التزاماً لما لا يلزم .

ودخل تفسير الكشاف مباشرة في صميم أصول الثقافة الإسلامية
الأشعرية ، وعلاجه في القرن الثامن ، بإقبال أعلام من للدرسة
الأعجمية الأشعرية : مثل شرف الدين الطيبي ، والقطاب الشيرازي ،
وسعد الدين النفطازي ، فأصبح من يومئذ ركناً ركيناً في هيكل
التخرج الإسلامي .

وهكذا انقرض المذهب الاعتزالي ، واندرج الزغشري وأهل
فرقة في البائدين ، واحتل الكتاب مكانه الذي هو أهل له مشاطين
أهل القرآن ، فكان ، في خلود جوهره وزوال عوارضه كما قال الله تعالى :
« فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث
في الأرض » (١) .

بين الزمخشري وابن عطية

لقد سما تفسير ابن عطية إلى مساواة تفسير الزمخشري مصافاً ومكاتفاً، فإنهما زيادة على اتفاقهما في المعاصرة قد اتفقا في المنهج العلمي الأدبي، وتشابهاً بتشابه صاحبيهما في تأسيس ثقافتهما العامة على أساس الأدب واللغة.

ولكنهما وراء هذا الاتفاق يختلفان من أوجه عدة ينبغى الالتفات إليها لأحكام المقارنة بين التفسيرين العظيمين، فكما اختلفا في أن تفسير ابن عطية من آثار الشباب وتفسير الزمخشري من آثار الشيخوخة، فإنهما اختلفا اختلافاً واضحاً هو أقوى أثراً في العمل العلمي وهو اختلاف يرجع إلى ثلاث جهات: أولاً أن ابن عطية مغربي والزمخشري مشرقى، وثانيهما من حيث أن ابن عطية سني والزمخشري معتزلي، وثالثهما من حيث أن ابن عطية مالكي والزمخشري حنفي، ولكل من هذه الجهات أثرها في ميزة من الميزات، التي اختلف بها كل من التفسيرين عن الآخر بالإضافة إلى فارق السن، وإلى فارق العربية والمعجمة.

فمن حيث أن ابن عطية مغربي . تمكن من الرجوع إلى مصادر
ماكانت في متناول صاحب الكشف ، أهمها تفسير مغربي أفريقي
جعل ابن عطية مبنى تفسيره ، وأكثر دوران ذكره في أثناء كلامه ،
ولم يرد في كلام الزمخشري أى تعريج عليه ، وذلك هو تفسير
المهدوى المسمى « التفصيل الجامع لعلوم التنزيل » فقد ذكره
ابن عطية في خطبة تفسيره ووصفه بأنه متقن التأليف ، أشار
إلى الانتقاد على أسلوبه في عدم تتبع الألفاظ ، وأن أسلوبه مفرق
لنظر مشعب للفكر .

وذلك يتبين مما ذكره صاحب كشف الظنون عن تفسير المهدوى :
أنه فسر الآيات ثم ذكر القراءات ثم الإعراب . والمهدوى هذا
من رجال القرنين الرابع والخامس ، أصله تونسي من المهدية ، تخرج
بالقبروان على أبى الحسن القابسي ، ثم رحل إلى الأندلس وتوفي
بدانية يوجد من تفسيره الآن جزآن بالمكتبة الظاهرية بدمشق ،
ويوجد جزء بمخزاة جامع الزيتونة الأعظم يقدر أنه منه ، ولكنه
لما تقع مقابلته مع جزئى الظاهرية . فهذا مثال ظاهر ، لما اختلف
بين ابن عطية والزمخشري من المصادر .

وما سوى ذلك فمصادر مشتركة من تفاسير مشرقية وصلت
إلى المغرب مثل تفسير الزجاج ، وتفسير أبى جعفر النحاس ، وتفسير

مغربية وصلت إلى المشرق مثل تفسير مكى بن أبى طالب . ومن
الجهة الثانية ، وهى اختلاف ابن عطية بكونه مالكيا عن كون
الزمخشري حنفيا . فإن ذلك أظهر بين التفسيرين فى استنباط الأحكام
والاستدلال لها ما بين المذهبين المدنى والعراقى من اختلاف
فى الفقه وفى مداركه ، وبين الطائفة الناشئة على ذلك من اختلاف
فى المادة الفقهية ، واختلاف فى المنهج الاجتهادى ، على ما ينبع
ذلك من اختلاف المصادر والمراجع عند كل من الطائفتين هنا
عند الأخرى .

وأما الجهة الثالثة : وهى أهم الجهات كلها . أعنى جهة الاختلاف
بالسنية والاعتزال ، فإنها ترتبط بما كنا مهدناه من أن اختلاف
ما بين السنيين السلفيين ، والمعتزلة المتكلمين ، فى القرنين الثانى
والثالث ، فى تأويل متشابه القرآن ، قد جعل من الطريقة العلمية
الأدبية فى التفسير عونا للمعتزلة على الفوز بالنصر فى تلك المجادلات
الكلامية ، فلما نشأت الطريقة السنية الكلامية وهى طريقة
الأشعرى نازع السنيون للمعتزلة ما كانوا مختصين به من التفسير
البلاغى حتى انتزعه من أيديهم قهرا الشيخ عبد القاهر الجرجانى ،
فأصبحت للأشاعرة طريقة تهم التفسيرية البلاغية المتوجهة إلى مناقضة
ما كان تاه فيه من المسالك مفسرو المعتزلة وتمحيص تخاريجهم ،

ومناقشة أساليبهم ، فأصبحت تفاسيرهم مجوثة تقويمية نقدية ،
تمكنوا بها من جولة ظاهرة استكان لها المعتزلة في القرن
الخامس ، فتطاول الأشاعرة بانتصار علومهم ، واستكانة خصومهم .

فلذلك كان تفسير الزمخشري في المواطن الكثيرة التي يختلف
فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنيين التزاما دفاعيا ،
وكان تفسير ابن عطية في تلك المواطن نقديا هجوميا ، فكان يمثل
صولة الغالب المتيد على المنهزم المتراجع ، ولقد قوى هذا في تفسير
ابن عطية بما أضيف إليه من طاملي قوة بيانية يرجعان إلى شبابه
وعرويته . فإن الشباب أفاده قريحة متقدمة ونظرة حادة يتناول بهما
موضوعه في قوة وسرعة ومثانة إلمام فيأتى بيانه محبوكا منسجما .
والعروبة أفادته طبعاً أصيلاً ، وسليقة صافية ففاض بيانه قويا هتافا
سائفا سلما . ولما اختلف عنه الزمخشري بالشيخوخة والمعجة
فإن أسلوبه البياني قد جاء متشاقلا مفككا ، ومواضع متفاوتة ،
وتعبيره ثقيلًا كزاً ، ترهقه كلفة الصناعة ، مع نبوة الطبع .

ولذلك فلا بدع أن يوصف تفسير ابن عطية بأنه « محرر » لا سيما
وقد دفع الشبه ، وخلص الحقائق ، وحرر ما هو محتاج إلى التحرير .
وقد نوه بذلك في مقدمته ، وشاعت عند الناس تسميته « المحرر
الوجيز » وعلى ذلك بنى صاحب كشف الظنون تعريفه به ،

وإن كان مؤلفه لم يشر إلى تسميته . وهو « وجيز » وبالنسبة إلى التفسير التي سبقته . أما بالنسبة إلى تفسير الزمخشري ، فإن عطية اطرد نفسا ، وأكثر جمعا وتفننا ، فهو وجيز باعتبار طريقة عرضه المباحث ، لا باعتبار مقدار جملة فالزمخشري أقل جمعا ، وإن كان أعمق غوصا في تحليل الكلام ، ومن هنا نشأ ذلك الحكم المشهور ، المبني على دقيق المقارنة بين التفسيرين : وهو ما شاع عند العلماء ، منذ قرون ، وأورده صاحب كشف الظنون مورد القول المأثور ، والأمر المشهور ، من أن « ابن عطية أجمع وأخلص ، والزمخشري أخلص وأغوص » .

الامام الازى

إن الغلو الذى تورط فيه المعتزلة ، حين أفرطوا فى اعتماد الحكمة اليونانية والاعتداد بها ، فماملوها معاملة المعارف اليقينية ، وأخذوها أخذ الحقائق القارة ، مع أنها ليست إلا نظريات افتراضية ، وأحكاما متغيرة ، ومذاهب متباينة متناقضة ، قد كان غلوا له أثر مسمى فى حياة الثقافة الإسلامية فى القرنين الثانى والثالث . فقد كان غلو المعتزلة فى الاعتداد بحكمة القدماء ، حاملا لجلجلة السنة ، وفقهاء الشريعة على أن يزوروا عن تلك الحكمة وعن أهلها . وأن يجنبوا القرآن والدين ، ما استطاعوا ، المساس بها وبهم ، فأنحاز الدين جانبا ، وأنحازت الحكمة جانبا آخر .

وتقابلت العصبية بالعصبية . وثبت الدين مكانه والحكمة مكانها فلم يكن ذلك سائما لعدم العلوم الحكيمية بأن تتطور وتتقدم ، ولا للمعارف الدينية بأن تتفتق وتتوسع .

وعظم عند كل فريق من أهل المعارف الدينية حرصه على صيانة أمانته ، وإشفاقه عليها ، فابتعد حتى عن الأقربين إليه من أهل المعارف الدينية الأخرى ، فكان ذلك الانقسام الفكرى الهائل الذى

ساد القرن الثانى والقرن الثالث : ففصل الفقهاء عن المحدثين ، بل فصل من الفقهاء أهل الأثر عن أهل النظر ، وفصل الفقهاء والمحدثين معا عن الصوفية ، حتى أصبح اتصال الحكمة بالدين فى مجال علم الكلام منظورا إليه عند الفقهاء والمحدثين والصوفية نظرم إليه المهجمة الغازية للدين ، والوثبة العادية عليه .

ولما كان سبق المعتزلة إلى تعاطى التفسير على الطريقة البلاغية الإعجازية ، قد صبغ ، إلى حد ما ، منهج التفسير العلمى بصبغة الاهتزال ، وأقام الفارق بين التفسير العلمى والتفسير الأثرى .

فإن اكسار حدة المعتزلة فى القرن الرابع ، بظهور الإمام الأشعرى ، وتضعف حكمتهم المختلطة بانتصار الحكمة الصافية للناصعة للمحضة ، التى أقام الأشعرى قواعدهما ، وظهور التفسير العلمية على ذلك المنهج السنى ، كل ذلك قد هدأ من روع الفكر الإسلامى ، وألف قلوب النافرين من أهل الفقه والحديث والتصوف فبدأ ظنهم بحسن بالحكمة وأهلها .

وبدأت روح الخوف والإشفاق تضعف فيهم ، واطمأن أهل كل فن إلى ما بين يدى أهل اللقن الآخر من خبرة فتعازجت العلوم تمازجا عضويا .

وأصبح كل منها عنصرا مقوما لوحدة ذلك الكيف الفكري،
الجديد باجتماع خصائصه الروحية والعقلية والمادية ، أعنى الثقافة
الإسلامية .

فبرز في القرن الرابع والقرن الخامس ، علماء جمعوا بين الفقه
والكلام ، من المالكية والشافعية ، مثل القاضي أبي بكر
الباقلاني وإمام الحرمين والإمام المازري وحجة الإسلام الغزالي .
وتأثر الفقه من ذلك إلى مدى بعيد جدا ، بالأوضاع الكلامية .
وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية في كتاب « التقريب
والإرشاد » للباقلاني وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين فكانت
نقطة الاتصال بين التعاليم الشرعية وللباحث الحكمية .

وامتاز القرن الخامس بتلاقى الطرفين للتباعدين : وهما الحديث
والكلام ، إذ ظهر في القرن الخامس محدثون متكلمون منهم أعلام
ازدان بهم المغرب العربي : مثل الإمام المازري والقاضي أبي بكر
ابن العربي والقاضي عياض .

فلم ينبسج فجر القرن السادس إلا والثقافة الإسلامية هيكل
واضح للعالم راسخ القواعد ، تتراس فيه المعارف الحكمية
والمعارف الدينية ، وتنفذ فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها ، كما هو
مذهب الأشعرى ، لا على أنها مهيمنة عليها كما كان مذهب

المعتزلة ، وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ تدفقت ينابيعها الصافية في كتب أبي علي بن سينا التي كان إشعاعها في مطلع فجر القرن الخامس .

كان هذا التسلسل المعجيب للأحداث ، وهذه الحركة من الدفع والرد ، التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون ، تأخذ في خضمها ، على السواء ، العرب والأعاجم ، قد كانت تهيئه لأن يطلع في منتصف القرن السادس كوكب عربي في الأفق الأعجمي ، يكون قطب الاهتمام الذي توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وجهتها الواضحة المطردة ، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى في أفلاك الحكمة الإنسانية العامة .

أليس هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي المولود سنة ٥١٣ هـ وللتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

وهو عربي قرشي من سلالة سيدنا أبي بكر الصديق ، نفاً في البلاد الأعجمية وعاش فيها . استقرت أسرته أولاً بطبرستان ، وكان مولده في مدينة الري ، وهي العاصمة الكبرى يومئذ ، لبلاد العراق المعجمى شرق سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى .

وقد بدأت الآن ، وتوجد خرائبها على مقربة من مدينة طهران عاصمة المملكة الإيرانية .

وينسب إلى مدينة الري كثير من مشاهير العلماء في فنون الثقافة الإسلامية ، وصيغة النسب إليها (الرازي على خلاف القياس) .

ولذلك كثيرا ما يخطئ بعض الكتّاب فيحسبون كلمة الرازي لقبا لشخص واحد ، فربما اختلط عليهم أبو بكر الرازي الفقيه الحنفي ، المعروف بالخصاص ، بأبي بكر بن زكرياء الرازي عالم الطب والكيمياء ، وبمترجنا الإمام نخر الرازي .

تنقل الإمام نخر الدين في البلاد الأعجمية من الري إلى خراسان ، إلى خيوة وبخارى ، وطامة بلاد ما وراء النهر ودخل البلاد العربية : العراق والشام ، كما استفدنا ذلك من تفسيره وإن لم ينص عليه أحد من مترجميه .

وكان أكثر استقراره وتدرسه بخوارزم وهي مدينة خيوة شرقي بحيرة قزوين ، ثم استوطن مدينة هراة من البلاد الأفغانية وكانت وقاته فيها .

واكتمل حظه من مواد الثقافة الإسلامية فنشأ محققا في أفقها بمجناحين : من اللغة العربية واللغة الفارسية ، إذ أجادها ، وتمرس بآدابها ، واكتنات ملكته البيانية فيهما ، قال ابن خلكان : « له اليد البيضاء في الوعظ باللسانين العربي والفارسي » .

كان تخرجه في أول أسره بعلوم الحكمة اليونانية ، ثم ضم إليها علوم الكلام ، والأصول ، والفقه على مذهب الشافعي ، وعلوم العربية ، فأصبح علما مفردا في الجمع والمزج بين الفنون ، وسهولة هضم بعضها ببعض ، وبذلك علت سمعته وعظم صيته وتمكن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والعرض ، انفرد بها ، وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر ، فأصبحت طريقته المنهج الثقافي التعليمي الذي عم أقطار الإسلام ، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها ، على توالي العصور . ومن هناك أصبح معروفا بلقب (الإمام) إذا أطلق عند المتكلمين والأصوليين انصرف إليه .

وعلى تلك الطريقة البديعة صدرت كتبه الكثيرة الجليلة المفضلة في التفسير ، والكلام ، والأصول ، والفقه ، والنحو ، والأدب ، والفلسفة ، والطب ، والهندسة ، والفلك .

فكان بدروسه ومواعظه ، ومناظراته ، وكتبه مظهرا لرقى الثقافة الإسلامية ومئات أسسها ، وحجة قاطعة على انتصار المبادئ الإسلامية في كل ناحية من نواحي المعرفة ، اعترف الناس في حياته شرقا وغربا بمجيب عبقريته وشدت إليه الرحلة وتفان في مديحه الشعراء ، واختص من بينهم بذلك شاعر الشام الرحالة شرف الدين ابن عنين ، وقد كان من تلاميذه بمدرسة خوارزم ، وهو الذي

يقول في رثائه :

ماتت به بدع تمادى صمـرها

دهرا وكان ظلامها لا ينجلي

وعلا به الإسلام أرفع هضبة

ورسا سواء في الخضيب الأسفل

وقد جعل الإمام الرازى غابته من تلك المنزلة العلمية العليا ،
المنساوية الدرجات بين موارد الثقافة والمعرفة : أن يضع القرآن
العظيم موضع الدراسة والبحث والتحليل على منهج يرى تفوق
الحكمة القرآنية على سائر الطرائق الفلسفية ، وانفرادها بهداية
العقول البشرية إلى غايات الحكمة ، من طريق العصمة .

وقد كتب في وصيته التى أملاها عند احتضاره : « لقد اختبرت
الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تعاوى
الفائدة التى وجدتها فى القرآن ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة
والجلال لله ، ويمنع من التعمق فى إيراد للمعارضات والمناقضات ،
وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك الحقائق العميقة ،
والمناهج الخفية » .

وعلى هذا الأساس من إبراز حكمة القرآن والبرهان على صموها
وأمن مـسلـكها أقام نـفـر الدين الرازى تفسيره الكبير .

تفسير الامام الرازى

آمن نحر الدين الرازى بذكره أثر بها قلبه وهام بها لبه ، وهى أن الحكمة القرآنية أسمى وأسلم من جميع الطرائق الكلامية ، والمذاهب الفلسفية فانطلق يقرر فكرته للناس ، وبنادى بها على رعوس الأشهاد . متحديا أهل المعارف الطبيعية والفنون الفلسفية ، بأن الذى اندرج فى القرآن للعظيم من علومهم وفنونهم ، هو أعلى وأصلح مما يخوضون فيه ، ويتهافتون عليه .

وكانت الطريقة المثلى فى نظره ، لإدراك ما فى القرآن من أسرار حكمية ، ، وبث ما تضمنه من مطالب فاصفية وعلوم طبيعية ، إنما هى طريقته الكلامية المختارة للتبصرة لمنهج الغزالي ، وإمام الحرمين ، والباقلاني وأبى اسحاق الإسفرايينى ، والإمام أبى الحسن الأشعري ، فذلك كان يرى : أن الطريقة الأخرى ، وهى طريقة للمعتزلة ، هى التى عطلت القرآن عن أن تفيض على الناس غيوثه الحكيمية وأن للمعتزلة لما آمنوا بالحكمة اليونانية ، حجبا عن الوصول إلى أسرار القرآن ، فأصبح مبلغهم فى تفسيره ، تحقيق أعاريبه ، وتحليل تراكيبه ، وبيان ما اشتمل عليه : من بديع النسكت ، وبلغ الأساليب ، على نحو

أبرز عليه الرخصى تفسيره الكشاف ، وقبله أبو إسحاق الزجاج
ثم الشريف المرتضى ، فاستقر حكمه أخيراً على أنه : ما دام المعتزلة
محتجزين على طريقة التفسير النظرى ، وما دام أسلوبهم مضطرباً
عليه ، فإن القرآن لا يزال محجوباً عن أفكار أهل المدارك الحكيمية ،
تحول بينهم وبين لبه بحوث فى القشور النحوية ، وتقارير للقوالب
البلاغية ، هنالك ناشد نفسه ، وناشد الناس ، أن يفوضوا على منابع
القرآن ليفجروا منها سيولا فياضة يستطيعون أن يغترفوا منها حكمة
صافية : هى روح الهداية التى جاء القرآن ينير بها العقول ، ويشرح
لها الصدور .

ولافت هذه الدعوة استغراباً وإنكاراً ، فأصبحت نظريته محل
بحث ، ومجال أخذ ورد ، بينه وبين معاصريه من للتبميز والمخالفين .
وانتصب الإمام الرازى يبرهن على نظريته ويستدل لها ، ويضرب
عليها الأمثال ، حتى جرى فى بعض دروسه يوماً مثال مضروب على
ما حيل بين الناس وبين عوالم الحكمة القرآنية ، فادعى أن سورة
الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط من فرائدها ونفائسها عشرة آلاف
مسألة ، فزاد الناس استغراباً لتلك الدعوة ، ولجأوا فى معارضتها
وحملوا ذلك كما يقول هو بلفظه : (على ما ألقوه من أنفسهم من التعلقات
الفارغة عن المعانى ، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد واللبنانى) .

فاضطره ذلك إلى أن يبرز في معرض التطبيق ، ما كان يقرره في حيز النظر . وأقدم على تصنيف كتاب في تفسير سورة الفاتحة : استهله بمقدمات ذات خطط منهجية تنتهى إلى إثبات أنه لا عجب في أن تستنبط تلك المسائل الكثيرة ، من الألفاظ القليلة فأخذ مثلاً قوله تعالى : « رب العالمين » وبين أن الوجود ليس محصوراً في العالم الذى ضبطت أحواله المخارف الإنسانية ، لأن الخلاء الذى لا نهاية له خارج هذا العالم ، صالح لأن يشتمل على الآلاف من العوالم الأخرى وأن يحصل فى كل واحد من تلك العوالم ، مثل ما حصل فى عالمنا هذا وأعظم وأجسم من ذلك وأنشد قول أبى الملاء المعرى :

يا أيها الناس كم لله من فلك

تجرى النجوم به والشمس والقمر

هين على الله ما ضينا وغابنا

فالناس فى نواحي غيره حطر

وإن الإنسان لو ترك تلك العوامل واقتصر على أن يحيط علمه من هذا العالم فقط ، بعجائب المعادن ، وأن يعرف عجائب أحوال النباتات ، وعجائب أقسام الحيوانات لنفذ عمره فى أقل القليل من هذه المطالب ، فلا ينتهى إلى غورها ، مع أن ذلك كله بعض قليل مما يندرج تحت قوله : « رب العالمين » وانتهى من هذه البراهين التمهيدية إلى

أن سورة الفاتحة مشتملة على مباحث لانهاية لها ، وأن القول بأن تلك للمباحث عشرة آلاف ليس إلا تقريبا للأفهام من السامعين ، لأنها فوق ذلك بكثير .

وبعد تأصيل تلك القواعد للبديئية ، تناول سورة الفاتحة ، مبتدئا بتفسير الاستعاذة والبسملة . ومتتبعا السورة بالتحليل وتقليب الأوجه ، وبيان معاهد المعاني وطرق استنباطها ، حتى أخرج في تفسير سورة الفاتحة وحدها كتابا جليلا .

وبالانتهاء من هذا الكتاب المخصوص بسورة الفاتحة شرع في تأليف كتاب آخر في تفسير سورة البقرة ، على تلك الطريقة نفسها ، ثم اطرد ينتقل من سورة إلى سورة على ترتيب للمصحف الشريف جاعلا تفسير كل سورة كتابا مستقلا ، وسائرا في تفسير السور كلها على المنهج الذي وضعه في تفسير سورة الفاتحة ، وكأنه استغنى بالمقدمات التي مهد بها لتفسير سورة الفاتحة ، عن العود إلى بياني منهجي فكان يتناول كل سورة افتراضا ، مبتدئا ببيان الفوائد المستنبطة من أول كلام فيها . غير أنه في أثناء سورة الأعراف ، لما بين تفسير قوله تعالى : « يغشى الليل النهار يطلبه حثينا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » .

لما تكلم على حركة الأفلاك وصورها ومدى حركات الكواكب
الثابتة واستعظم استغراب المطالع جلب تلك المسائل المرفقة في
علم الهيئة والفلك ، فوقع له أن ماد إلى التنويه بمنهجه ، والتعريض
بأصحاب التفاسير الآخرين ، بكلام لو وضع في أول الكتاب لكان
أبلغ مقدمة له ، ببيان منهجه وغايته ، حيث قال : « ربما جاء بعض
الجهال والحمقى ، وقال : إنك أ كثر في تفسير كتاب الله تعالى من
علم التهيئة والنجوم ، وذلك على خلاف المعتاد . فيقال لهذا
المسكين : « إنك لو تأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد
ما ذكرته » .

وقرر ذلك وجوه : اعتمادا على أن الله تعالى مـلاً كتابه
الحكيم بمثل تلك الاستدلالات الكونية ، وبين في ذلك من
عجائب الخلقة ، ومدح المتفكرين فيها وأن الناس في ذلك للتفكر
على درجتين : منهم من يكتفى بالاستدلال الإجمالي ، ومنهم من
يسمو إلى الاستدلال للتفصيلي ، وأن لكثرة الدلائل وتواليها أثراً
في تقوية اليقين ، وإزالة الشبهات . وختم هذا البيان بقوله : « فإذا
كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه القوائد
والأسرار ، لا لتكثير النحو الغريب ، والاشتقاقات الخالية عن
الفوائد ، والحكايات الفاسدة . نسأل الله العون والعصمة » .

وبيان هذا المنهج ، الذى سار عليه الإمام الرازى ، يتضح أن إعجاز القرآن كما كان غير محصور فى وجه إعجاز البلاغى ، وإنه يتجلى فى أوجه أخرى غيره : منها الإعجاز العلمى والإعجاز الغيبي ، على ما صرح به القاضى عياض فى الشفاء ، وعلى ما أشار إليه من قبل القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن ، وأنه إذا كان تفسير الزمخشري قد تكفل ببيان وجه الإعجاز البلاغى ، فإن معظم ما يرجع إلى الوجهين الآخرين من الإعجاز لم يتكفل به الا تفسير الرازى ، وذلك ما تم به حجة إعجاز القرآن جميع أهل العقول والمعارف ، من العرب وغيرهم ، وينادى به برهان إعجاز القرآن فى عموم اللغات .

وإذا كان بعض الناس لم يزل فى شك من القيمة السامية لهذا التفسير ، فإن كلمة قديمة لا كتبها الألسن ، قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك . وذلك ما راجع فى مجالس العلماء ، قديما وحديثا ، من أن « تفسير الرازى قد اشتمل على كل علم الا التفسير » .

فإنها كلمة صدرت عن غير روية ولا تحقق ، وابنت على مقارنة سطحية بما أشار اليه نحر الدين نفسه : من تلك الطريقة المألوفة التى التزمت فى التفسير من قبله وهى طريقة تحليل التركيب

والفوص على مناحى الاستنباط منه . وإنها لا محالة طريقة جليلة لا غنى عنها لطالب التفسير على وجه الأكمل . ولكنها ليست هي كل التفسير ، بل نستطيع أن نقول : إنها تدخل في مقدمات التفسير لا في نتائجها . وقد نوهنا ، فيما مضى ، بتفسير الكشاف تنويرها عظيمها . ولكن ذلك لا يحملنا على أن نتمسب لطريقة الكشاف على ما فيها من إتقان وإبداع ، حتى نغض من منزلة تفسير الفخر الرازى ، كما يطمح فى الغرض منها كثير من المتعصبين لتفسير الكشاف . ولعل الإمام الرازى ، قد اعتبر الناحية القطيعة من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة ، فى التفاسير الأخرى ، فجاء بوجه عنايته الغاية المقصودة من ورائها ، التى وقفت دونها هم المفسرين . لاسيما وقد وضع كتابه كما بيننا ، لغرض إقناعى ممين .

على أن الفخر الرازى لم يكن فى ما أورد من مسائل العلوم جالبا إياها على وجه الاستكثار والاستطراد ، وإنما هو سائر فى ذلك على طريقة قديمة ، تسير على اعتبار أن المطلوب الأول ، إنما هو معنى الآية ، إذ يأخذ فى بيان مفادها الأصلية ، موقفا على محل استخراجها من التركيب بحسب قوايين العربية ، ونكت بلاغتها ، مقتصدا فى ذلك غير مسرف ، ثم يذهب فى تربية ذلك المعنى وتوسيعه ، مذهب الإبانة والتفصيل ، مجتهدا فى ربط أوصال

الكلام ، وإحكام تسلسل المعاني ، والتنبيه على تولد بعضها من بعض ، حتى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حكيمة ، ومسائل علمية ، يلوّقها حينئذ على أنها خلق متممة سلحة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني ، على أحكم وجه من الربط .

فإذا كان الدارس المتخصص المكين في علوم العربية يهمل أن يتوسع في تحليل التركيب يسلك من ذلك إلى التوسع في تحرير المعاني ، فإن تفسير الزخشرى ، وتفسير الرازى ، يتكاملان لديه .

أما صاحب المتلة الثقافية المطلقة ، من غير المتخصصين في علوم العربية ، فإن مفزعه لا يكون إلا إلى الرازى وحده ، وله في فخر الدين غنية .

تصحيح نسبة التفسير

إلى الإمام الرازي

كانت الأيام تعقد الجسر الواصل بين حد القرن السادس والقرن السابع ، أما انتصب الإمام نضر الدين الرازي يخرج للناس تفسيره العظيم . وقد جاءت نصوص هذا التفسير بذاتها ، مشتملة على ضبط التواريخ التي تم فيها تفسير سورة سورة من القرآن العظيم ، كما كنا بيننا من أن هذا التفسير مجزء في أصله على السور على معنى أن تفسير كل سورة كتاب قائم بذاته .

ولكن هذا العمل لم يشمل باطراد عامة السور ، فبعضها ختم ببيان الزمان ، وبعض آخر اشتمل على بيان الزمان والمكان معا ، بل جاء في ختم بعضها تفصيل ظروف خاصة كانت تحيط بحياة المؤلف وأذلتى جاء مضبوطا من ذلك ليمتد من سنة ٥٩٥ إلى سنة ٦٠١ فهو لم يؤرخ ختام سورة الفاتحة ولا ختام سورة البقرة ، وإلى ما أرخ ختام سورة آل عمران إذ جاء في آخر الكلام عليها ما نصه : قال الإمام رضى الله عنه : « تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ومضى في سور عشر بعدها سائرا على هذه السنة ، فقال في آخر

الكلام على سورة النساء : « قال للصنف : فرغت من تفسير السورة يوم الثلاثاء ثانى عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ثم تخلفت العادة في آخر سورة الأنعام وآخر سورة الأعراف ، وعادت في آخر سورة الأنفال باحتفال أكبر إذ جاء في ختامها : « تم تفسير هذه السورة والله الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقه يوم الأحد في رمضان سنة إحدى وستائة في قرية يقال لها « بفدان » ونسأل الله الخلاص من الأهوال وشدة الزمان وكيد أهل البغي والخذلان إنه للملك الديان وصلاته وسلامه على حبيب الرحمن محمد المصطفى صاحب المعجزات والبرهان » واستمرت هذه العادة متتابعة غير منقطعة في السور التي جاءت بعد ، ففي آخر سورة التوبة : « تم تفسير هذه السورة والله الحمد والشكر وفرغ المؤلف رحمه الله من تفسيرها يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستائة والحمد لله وحده والصلاة على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين » .

وكذلك سورة يونس وسورة هود وسورة يوسف وسورة الرعد وسورة إبراهيم وسورة الحجر ، وبانتهاء سورة الحجر انقطعت تلك العادة فلم يرد في آخر سورة بعدها ، من سورة النحل إلى سورة الناس تاريخ الانتهاء من سورة منها ، وكان آخر تلك التواريخ شهر رمضان سنة ٦٠١ هـ قبل وفاة الإمام الرازي بخمس سنين . ويظهر

من صريح التواريخ التي ثبتت فيما ثبتت فيه من السور أنه لم يكن متبعا في تفسير السور ، سابقها ولاحقها ، ترتيبها في للصحف ، إذ كان تاريخ الانتهاء من سورة الأنفال وسورة التوبة رمضان سنة ٦٠١ وتاريخ الانتهاء من سورة يونس وهود بعدها شهر رجب ، وتاريخ الانتهاء من سورة يوسف والرعد وإبراهيم ، وهي متأخرة ، شهر شعبان ، وقد اختصت الأربع الصور الوسطى منها وهي يونس وهود ويوسف والرعد بثلاث ألف عظيم أحزانه لحدث جليل نزل به وهو وفاة ولده .

وأول ما ابتدأ هذا البث في ختم سورة يونس إذ قال : « يقول جامع الكتاب : ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الأصم رجب سنة إحدى وستمائة وكنت ضيق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد أفاض الله على روحه وجسده أنوار المغفرة والرحمة وأنا النمس من كل من يقرأ هذا الكتاب ويتنفع به من المسلمين ، أن يخص ذلك للمسكين بالدعاء والرحمة والنفوس والحمد لله رب العالمين ، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين » .

فلم يزل يردد بشه وحزنه لذلك المصاب مسترحما مستغفرا

في أثناء السور وفي خواتمها منشدا الأشعار في رثائه ملحا في سؤال
للطالمين الهداء للوالد والولد .

وكذلك شأنه في غير موضع من تفسيره يذكر من أحواله
في مناظراته ورحلاته ويشير إلى خصائصه ، من اسمه واسم أبيه
وظروف حياته ، ما يطور شيئا كثيرا من سيرته ولا يبقى شكا
في أن صاحب ذلك التفسير هو الإمام محمد بن عمر الرازي ، فقد سمى
نفسه في أثناء سورة الأعراف عند قوله تعالى : « ولقد أخذنا آل
فرعون بالسنين ونقص من الثمرات » الآية فقال : « قال محمد
الرازي » وذكر اسم والده عمر في مباحث البسملة مسندا عنه
حديثا بكلام للإمام أبي القاسم القشيري ، قائلا : « سمعت الشيخ
الوالد ضياء الدين عمر يقول سمعت الخ . . . » .

وذكر رحلته إلى خوارزم ومناظرة جرت له هنالك ، في سورة
آل عمران في تفسير قوله تعالى : « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك
من العلم الآية » قال : « اتفق لي حين كنت بخوارزم أن أخبرت
أنه جاء نصراني يدعى التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت إليه
وشرعنا في الحديث » ، وساق جدله في مسألة ألوهية المسيح ،
والسؤال على بطلان ذلك بأوجه قال في ختام تقريرها : « وعند

ذلك انقطع النصراني ولم يبق له كلام ، وقال في تفسير تلك الآية نفسها : « كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان معلم الاثني عشرية وكان يزعم . . . » .

هذه كلها شواهد على ما بين هذا التفسير وبين حياة الإمام الرازي من ارتباط ، فهو محمد بن عمر الرازي عاش في الري ، ورحل إلى خوارزم وناظر أهل الفرق وأهل الأديان ، وكان حيا في التواريخ التي وردت في التفسير وهي ما بين سنة ٥٩٥ وسنة ٦٠١ بحيث لو فرضنا أن باحثا من ذوى الأهلية وقع بين يديه هذا الكتاب ولم يأنه منسوباً إلى مؤلف لتوصل من دراسته وخصه إلى معرفة مؤلفه ، فجزم بنسبته إلى الإمام الرازي ، ولذلك لم يكن من العلماء ، أمام هذه الشواهد ، إلا جازم بأن الكتاب من وضع الإمام الرازي .

زيادة على ما اشتمل عليه : من طرائق في البحث والبيان ، إلى مذاهب عرفت بنسبتها إلى الرازي ، وبسطت في كتبه الحكيمية والكلامية والأصولية ، ومن ولع بتتبع تفاسير ومناقشتها من آثار العصابة التي لم يزل الرازي يتتبع مقالاتها ويهتم بمناقشة مذهبها : وتلك هي تفاسير المعتزلة التي وضعت من تفسيرنا للبحوث فيه موضع الاعتناء بالنقل والتبصع والتحجيص : مثل تفسير الزجاج ، وتفسير الرمحشري ، وتفسير القاضي عبد الجبار ، وتفسير القاضي أبي مسلم الأصفهاني .

وزيادة على ما اشتمل عليه من أقوال وتنويه برجال عرف الإمام الرازى بما تقتضيه نسبته منهم من اعتماد عليهم وتنويه بهم ، وبخاصة إمام الحرمين والغزالى من المتكلمين ، وأبى على ابن سينا من الحكماء .

ولقد ناقش مرة الغزالى فى نزع نزعه غريب عن طريقته ، فصوب القول فى ذاته ، واستبعد حمل الآية عليه فى قوله تعالى : « فلها جن عليه الليل رأى كوكبا » من سورة الأنعام وابتدأ حكاية القول مداعبا حجة الإسلام بقوله : « تفلسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية » . وكان يعرض بأن الغزالى وقع فى منهج الحكماء الذى عابه عليهم ، وما أشبه ذلك بمداعبات القاضى أبى بكر بن العربى لأستاذه وحبيبه الإمام الغزالى فى ما سلك فيه مسالك لا تتفق مع المبادئ التى دعا إليها وشنع على المخالمين فيها .

وإن وراء هذه الشواهد كلها لقوادح بعثت ولم تزل تبعث كثيرا من العلماء على الإمساك دون الجزم بأن التفسير بأكمله من تحرير الإمام الرازى ، والوقوف من هذه القضية موقف الاختيار . وإن تلك القوادح لتتلخص فى نظرنا فى ما اشتمل عليه الكتاب

في مواضع ، من إسناد الكلام إلى الإمام الرازي إسناد ناقل عنه .
 فقد تكرر أن ورد في التفسير « قال الإمام » أو « قال المصنف » .
 ووقع قرن ذلك في مواضع بتنويه وتحلية من شأنها أن تصدر
 من غير المتكلم عن نفسه ، ففي آية الصدقات من سورة التوبة :
 « قال المصنف الداعي إلى الله رضى الله عنه ، هذه الآية لا دلالة فيها
 على قول الشافعى » . . .

وفي قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون
 الله » من سورة التوبة أيضا : « قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين
 والمجتهدين رضى الله عنه . . . » وأمر هذا القادح حين إذ يجوز أن
 يكون إدراجا في صلب كلامه وهو شائع بكثرة في الكتب يقع من
 طرف الرواة ومن طرف الناسخين ، مع جواز أن يكون المنوه به
 في المثال الأخير غير الإمام الرازي ، وأن يكون الرازي حاكيا
 ذلك الكلام عن بعض شيوخه مثل البغوى .

لو لم تكن هنالك مثل أدخل من تلك في معنى القادح : مثل ماورد
 في سورة الواقعة في قوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » من عبارة
 بالغة الغرابة وهى قوله : « المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام
 نضر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها » ثم قال :

« وقد أجاب عنه الإمام نضر الدين - رحمه الله - بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أفوله فيه » .

وجمعا بين الأدلة الناشئة من اعتبار الشواهد والناشئة من اعتبار القوادح مال كثير من المحققين إلى تتبع المواقع التي بدت فيها القوادح ، فوجدوها منحصرة في أما كن متأخرة في الترتيب عن التي ظهرت فيها الشواهد ، فجزموا بأن أول الكتاب من وضع الرازي وأن آخره من إكمال غيره واعتضدوا لذلك بأن الأفرين إلى عصر الرازي من مترجميه ذكروا أنه لم يكمله وفي مقدمتهم ابن خلكان وقد عين صاحب كشف الظنون اثنين ذكر أن أحدهما صنف تكملة له ، وذكر أن الآخر أكمل نقصه ، ويظهر أن التكملة كتاب مستقل ولكن إكمال النقص هو الأجدر بأن يحمل على ما اتصل بوضع الرازي ، وذلك ما نسبته صاحب كشف الظنون إلى القاضي شهاب الدين الخوئي الدمشقي المتوفى سنة ٦٣٩ وهو قريب عهد من الإمام الرازي ، ولا يبعد أنه من تلاميذه ، والذي يبدو في نظرنا فيصلا بين ذلك كله : أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي وبقى شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه ، فأقبل على تصنيفه وتحريره ، وألحق في ذلك الفرع بالأصل . فالكتاب بروحه هو

لرازي كله وبتحريره هو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخوئي في الآخر . على أن تحقيق محل الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع ، لاسيما وبين يدينا أدلة على أن تفسير الرازي قد كان ذكره شائعاً ونصه مفقوداً في أوائل القرن الثامن ببلاد المعجم كما ورد ذلك في كلام للإمام شرف الدين الطيبي في حاشيته على الكشف نقلاً عن والده ومن ذلك يستقر أن مطلع النص التحريري للكتاب إنما كان من الشام ، موطن الشهاب الخوئي بحيث لم ينتشر في أقصى بلاد المعجم إلا في القرن الثامن .

تفسير البيضاوى

كان نحر الدين الرازى ، بتفسيره الكبير : « مفاتيح الغيب » ، فاتحا كبيرا : تهجم بمداركة القوة على مجال علم التفسير فوجده مجالا مملوكا لطائفتين من أهل الثقافة الإسلامية ، منحصرات تحت سيطرتهم ، هما : طائفة المحدثين ، وطائفة الأدباء ، يتجاذبون بينهما ، متنازعين تارة ، ومتقاسمين أخرى ، فشن غارته ، على المحدثين وعلى الأدباء جميعا ، وانتزع الميدان منهم انزاعا وغلابا فساد عليه وحازه متصرفا فيه ثم استحققه وأورثه أخلافه من بعده : رجال الأصلين : أصول الدين ، وأصول الفقه .

فاصطبغ علم التفسير من هذا الاستحقاق بصبغته الجديدة ، فى مطلع القرن السابع ، إذ تقرر ثبوته لأهل الحكمة الدينية وارتفع عنه امتلاك أهل الحديث وأهل العربية ، وبذلك اتجهت كتب التفسير وجهة جديدة ، وضعت العلم فى نصاب غير الذى كان موضوعا فيه ومكنت منه أيديا لم تكن هى المتعاطية له من قبل فنشأ له من اختلاف النصاب ، واختلاف المتعاطين ، وضع اختلاف به عن وضعه السابق اختلافا بينا ، وتطلب هذا الوضع معارض ومجالى

يتمثل فيها الكيان الجديد الذي ثبت للتفسير في وضعه الجديد :

فكانت تلك المعارض والمجالي هي التفاسير التي ابتداءً ظهورها متسلسلة متواصلة ، في أثناء القرن السابع ، وأبى الله إلا أن يكون مظلماً من ذلك الأفق الزاهي بكواكب التفاسير ، على الوضع السابق ، وهو الأفق المشرق الأعجمي ، إذ كان ابتداء مظلماً هنا من مدينة تبريز في الشمال الغربي للبلاد الإيرانية على يد القاضي ناصر الدين البيضاوي .

كان البيضاوي ناشئاً على تلك الطريقة الفقهية الشافعية : المخططة على منهج الجمع بين عناصر الثقافة الإسلامية ، تخطيطاً أصلاً الجمع بين أصول الدين وأصول الفقه ، وضم علوم العربية والأدب إلى علوم الشريعة والحكمة .

أصله من شيراز ، في جنوبي إيران ، وبها كانت نشأته العلمية الأولى ، وبها تخرج في الفقه والأصول والأدب والمنطق والحكمة ، على الأسلوب الأعجمي الذي يجمع بين العلوم المختلفة بالترقي في درجاتها للتقابلة ، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقاً يهدف إلى تكوين الملائكة العامة ، المتصرفة بالتحصيل ، والتحليل

والاستنتاج والبحث في العلوم ، على نسبة واحدة ، وتحرير قوالها
التميرية ، على منهج متحد ، وأسلوب مطرد .

فدرج البيضاوى وراء الغزالى ، والإمام الرازى ، والأرموى ،
وأخرج على طريقته ، وفي ظل ما سبق من تأليفهم ، تأليفه
المشهورة السائرة وهى : «الغاية القصوى فى دراية الفتوى» مختصر
معتمد فى فروع الفقه الشافعى ، اعتنى به فقهاء الشافعية ، وكثرت
شروحاتهم عليه .

وكتاب «طوالع الأنوار» فى علم الكلام وهو مشهور شهرة
دائمة ، وكتاب «المصباح» فى الكلام أيضا مشهور مشروح ،
وكتاب «المنهاج» فى أصول الفقه ، واسمه : «منهاج الوصول
إلى علم الأصول» وهو عظيم الشهرة ، واسع الرواج ، كتب عليه
كثيرا من عصر تأليفه إلى القرن الحاضر ، ولم يزل صمد الدراسة
فى أصول الفقه منذ القرن الثامن إلى اليوم . وشرح البيضاوى
كتاب «مصابيح السنة» للبعثى شرحا ذكره السبكي فى طبقات
الشافعية ، ومنلا كاتب جلبي فى كشف الظنون .

ولما كان تفسير القرآن ثمرة طول المراس لمختلف مواد الثقافة
الإسلامية . ومؤسسا بالخصوص على الضلالة فى أصول الدين وأصول

الفقه ، على ما بناه الإمام نحر الدين الرازي ، فإن القاضي البيضاوي قد أقبل على تفسير القرآن في الحقبة الأخيرة من حياته : حقبة الاستقرار في تبريز ، بعد الانتقال إليها من شيراز وهي الحقبة للتصلة بموته ، وقد كانت وفاته في تبريز سنة ٦٨٥ هـ فإذا لاحظنا بالاعتماد على ما أفاده السبكي في الطبقات ، ومشى عليه صاحب كشف الظنون : إن انتقال البيضاوي إلى تبريز كان بعد أن تقلد منصب قاضي القضاة في شيراز ثم صرف عنه ، فإن هذا يقتضي أن الانتقال إلى تبريز قد كان حوالي سنة ٦٥٠ ، وبذلك يكون تأليف تفسير البيضاوي في النصف الثاني من القرن السابع بمدينة شيراز .

وقد اعتمد البيضاوي في دراسته القرآن العظيم لتحريه على التفسيرين العظيمين : وهما تفسير الكشاف للزخشمري ، والتفسير الكبير للفخر الرازي ، فجعل اعتماده في بيان الألفاظ والتراكيب وتحليل المباني لاستخراج نكت المعاني على تفسير الكشاف ، واعتمد في إبراز روح الحكمة القرآنية وعرض نظرياتها من نواحي الفلسفة وأصول الدين وأصول الفقه على المرجع في ذلك وهو تفسير الإمام الرازي .

وقد رأينا أن البيضاوى كان يتوخى اتباع الرازى ويتوخى مصالحه فى عامة تأليفه ، واعتمد فى تحرير المعانى القدوقية ، واستجلاء نكت الإشارات إلى دقائق المعارف على تفسير الراغب الأصفهاني ، من مشاهير المفسرين من أهل السنة فى القرن الرابع ، وهو كتاب « مفردات القرآن » المطبوع المشهور وإن كان المؤلف واحدا .

وحلل البيضاوى فى تفسير ما جمع من أفكار المتقدمين وبحنها ونقدها واستخرج منها أحكاما ، واستظهارات شخصية ، وأبدع فى كثير من الأحكام والاستظهارات ، ما استقل به وانفرد بتحقيقه ، وربما جمع الأوجه المتعددة والاحتمالات المختلفة ، فرتبها بحسب الرجحان وأشار إلى ما هو المعتمد منها ، وما هو ضعيف أو محدود ، وسبك تلك الأنظار البعيدة ، والتحارير العالية سبكا دقيقا رفيقا ، بناء على تنقيح العبارات وضبطها وتهذيبها واختصارها الاختصار المحكم ، القابل للبسط والإيضاح ، على ما هى الطريقة المختارة المسلوكة يومئذ فى تحرير العلوم ، وهى المشهورة عند العلماء « بالطريقة الأعجمية » .

ومن هنالك أصبح تفسير البيضاوى : بمحتواه ، ومنهجه ، وأسلوبه ، أثرا سامى القيمة أسدى به القاضى يدا بيضاء للباحثين

والدارسين ، إذ قرب منهم المستعصى ، وجمع له المتفرق ، وضبط لهم تحرير غير المحرر ، وصحى كتابه هذا « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » .

فأحله الناس منذ بروزه واشتهاره ، فى النصف الثانى من القرن السابع ، محل الاعتماد والإقبال ، وعكفوا عليه عكوفهم على المرجع الأسمى للتفسير ، إذ امتاز بالجمع بين التفسيرين المتكاملين اللذين لا يستغنى الدارس المتقن ، والباحث المستبحر ، بأحدهما عن الآخر ، وهما : الكشف ، وتفسير الرازى ، بما أفاد بالنسبة إلى الكشف من ضبط مقاصده البيانية على مصطلح واضح مألوف ، ثم من تخليصه من النزعات المذهبية الاعتزالية التى ينزع الزمخشرى إليها وإن كان قد سار صاحبه الكشف فى أمور عدها المعلقون عليه عدأ لما أخذ لكونه جرى فيها على خلاف الأصول الأشعرية ، ولم يخلص فيها كلام الكشف من نزعه الاعتزالية .

أما بالنسبة إلى الإمام الرازى فقد أفاد فيوضه المتدفقة المسهبة ضبطا واختصارا وتحصيلا ، فى ماله فى مواضع من نبوة أو قصور عبارة ، أفاده دقة وتحقيقا ، وتعبيرا رشيقا .

وبذلك فإن تفسير البيضاوى ، على ما يبدو عليه من اختصار ، وما يتبادر لمتناوله بآدى رأى من بساطة ، قد أصبح كتابا هميق

الغور، صعب للراس، ترى المطاوى محتاجا تقريره إلى الرجوع إلى مواده، وبخاصة أصلية المظيمين : تفسير الزمخشري وتفسير الرازي، فأصبح تدريسه ميدانا للملكات الراسخة، ومجالا لقوة العوارض، ونفوذ الأنظار، وممو البيان، وتتابع العناية به لذلك : وتدريسا، ونخرجا، وتأليفا، فزيادة على الكتب التي ترجع إليه أصالة من الحوامي والتعاليق، التي لا تكاد تدخل تحت حصر، فإنه ما من مفسر للقرآن في القرن السابع وما بعده، إلا وتفسير البيضاوي في طليعة مراجعه .

قيمة تفسير البيضاوى

اعتبر تفسير البيضاوى ، مبلغ المنهج العلمى فى تفسير القرآن ، إلى ذرته .

فكان بروزه عندما اكتمل نمو الثقافة الإسلامية ، وتفتت فيها أفانين المعرفة ، وتفتحت أزهارها .

وكان انبعاثه على أساس الحكمة السنية الإشعريينى ، التى ثبت أصلها ، ورسخت دعائمها ، بما بوأ لها الباقلانى والاسفراينى وإمام الحرمين والغزالى والمازرى وابن العربى وعياض والإمام الرازى : من منزلة مكينة تساقطت دونها منازل المناهج الكلامية المخالفة ، حتى اندرجت تحت التراب .

وكان المنهج المتبع فى تصنيف البيضاوى ، والأسلوب المحتذى فى تحريره : هما المنهج والأسلوب اللذين جرى عليهما مصطلح التأليف العلمية فى عامة الفنون ، من أول القرن السابع : من حيث الاختصار ، ودقة التعبير ، والزام المصطلح العلمى ، والإشارة إلى ما يتفرع عن التعبير من معان يكتفى بحضورها فى الذهن عن ذكرها ، ثم تؤخذ مباني لما يأتى به التعبير بعدها . . .

فأصبح من مجموع هذه الخصائص لتفسير البيضاوى ميزة واضحة ، مزجت بين طريقتيه وبين مألوف الطباع ، ومتعلق بالبول يومئذ : من طرائق شاعت فى التأليف ، وبقيت عليها المناهج الدرامية .

وبذلك عظم صيت الكتاب ، وطار ذكره ، وأقبل الناس عليه ، إذ وجدوا فيه الضالة المندودة من التفسير العلمى على الطريقة التحليلية اللفظية ، التى عظمت بها من قبل شهرة تفسير الكشاف . لاسيما والبيضاوى قد مشى مع تفسير الكشاف فى ما يجب الناس منه ، وخلص أو كاد ، مما ينفرم من الكشاف ويباعد بينهم وبينه على نحو قول الأحوص :

إنى لأمنحك الصدود وإننى

فسما إليك مع الصدود لأميل

وإنه لما يلاحظ فى هذا الصدود : أن تفسير الكشاف لم يعظم رواجه ، ويتعلق به علماء أهل السنة هذا التعلق المزيج من الحب والحذر ، إلا فى ذلك القرن السابع ، إذ انصرف الكتّابون إلى التعليق عليه بالتنبيه على مواقع الأنظار الاعتزالية منه ، وتميزها ، وردّها ، إذ ظهر من هؤلاء فى النصف الثانى فى القرن السابع ، معاصرين للبيضاوى أو متقدمين عليه بقليل ، أمثال ابن المنير الاسكندرى

صاحب « الإتحاف » ، فكان بروز البيضاوي بتفسيره ملخصاً من الكشف ، زائفاً عليه ، مبرأً من سقطاته ، برداً وسلاماً على تلك القلوب التي كانت تنهفو إلى الكشف وتهيبه .

وبذلك أصبح تفسير البيضاوي ، منذاشتهاره ورواجه ، سهواً للكشاف ، مدخلاً إياه في معاهد وبيئات علمية لم يكن يتصل بها من قبل .

لأن الدارسين للبيضاوي قد تعلقوا ، في سبيل إتقان دراسته ، والوفاء بحق البيان لإشاراته ، والكشف عن صرامي عباراته ، إلى الوقوف على كلام صاحب الكشف وتتبعه وتحليله ، فأصبحت دراسة البيضاوي دراسة للكشاف بواسطة . وبذلك لم تتوفر حواشي الكشف إلا في القرن الثامن وما بعده ، ولم تطلع غالباً إلا من الآفاق العلمية التي كانت مستنيرة بالبيضاوي وتأليفه .

بحيث أصبحت الأنظار متجاذبة ، والبحوث متبادلة ، باطراد ، بين حواشي الكشف وحواشي البيضاوي كأن محرريها مجتمعون في مجلس واحد ، على نحوها يرى من مباحث جدلية بين حواشي ابن التيجيد ، والمعصام ، وسعدى ، وعبد الحكيم السيالوكوتي على البيضاوي . مع حواشي الطيبي والقطيني : الرازي والشيرازي ، والسعد التفتازاني والسيد الجرجاني على الكشف .

حتى أن كلام الواحدة من تلك الحواشي ، على الكشف كانت
أو على البيضاء ، لا يكاد يتضح معناه إلا بالوقوف على كلام
الأخرى من حواشي البيضاء أو حواشي الكشف كذلك .

وما هذا المعنى من التمازج إلا أثر تلك الدروس الخافضة لتفسير
البيضاوى التى استوعب فرسان ميادينها ما حول الكتابين : تفسير
البيضاوى والكشف فعرضوها فى معرض التقرير الحكيم ،
ثم ناقشوها بالنقد والمقارنة والمعارضة ، حتى اتصل ما بين بعضها
وبعض فى تلك المجالات التقريرية العالية ، اتصالا كون بينهما لجة
نظرية ، لجعلها عناصر وحدة موضوعية متكاملة ، وبذلك كان كل جيل
من أجيال العلماء ينقضى يترك وراءه من تلك البحوث الصعبة
أوقارا على ظهور الجيل الناشئ . يزيد بها تدريس البيضاوى على
متعاطيه مشقة وصعوبة ، حتى أصبح تدريسه منتهى مبالغ المحم العلمية ،
وميزان الملكات والمواهب ، فوضع فى أعلى الهيكل الهرمى لمواد
التخرج فى العلوم الإسلامية ، وصمت منزلته تلك أقطار الإسلام
فى للشارق والمغرب ، فتأصلت منزلته أولا فى الشرق الأوسط
والشرق الأقصى ، والتزم فى المناهج الدراسية بلاد فارس وبلاد
الأفغان والأقطار الهندية ، ثم كان فى حلة ما تسرب من الملتزمات
التعليمية من البلاد الفارسية إلى آسيا الصغرى وعموم الممالك العثمانية

وامتھر بمصر من قبل الفتح العثماني إذ كان من الكتّابين عليه من العلماء المصريين، في أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر، القاضي زكريا الأنصاري والإمام السيوطي، وعظم شأنه في القرن العاشر بانتظام أهم معاهد العلم في البلاد العربية في تاج الخلافة العثمانية، وخاصة الجامع الأزهر، وجامع الزيتونة.

وبذلك تقاربت مناهج للتعليم، بين البلاد الإسلامية كلها، على الطريقة الأعجمية، فأصبح تفسير البيضاوي ملزماً للتدريس من أقصى الهند إلى المغرب الأقصى، وزاد اعتزازاً في القرن الحادي عشر بالحاشيتين الشهيرتين اللتين كتبنا عليهما:

إحداها بلاهور عاصمة بلاد البنجاب من الباكستان الغربية وهي: حاشية المحقق عبد الحكيم السيالكوتي، التي سارت مثلاً في التحقيق، والتحليل، وصواب النظر، ورشاقة العبارة، والإغراق في الإشارة حتى اعتبرت عنقاء الدارسين وآبدة الناظرين.

والحاشية الثانية من حواشي القرن الحادي عشر: هي حاشية العلامة المصري، الأزهرى النشأة، شهاب الدين الخفاجي، التي سماها: «عناية القاضي وكفاية الراضى»، وهي تامة، بخلاف حاشية عبد الحلیم، وواسعة، كثيرة المباحث والفوائد، وسعت دائرة تفسير البيضاوي علماً، أكثر مما وسعتها تقدماً وبحوثاً.

وإن الذي عد في كتاب كشف الظنون فقط ، من الحواشي والتعليق على تفصيل البيضاوي ، ليقرب عنه من خمسين ، فضلا عما لم يذكر فيه مما كتب بعد ، مثل الحاشيتين الهامتين : حاشية عبد الحكيم وحاشية الخفاجي .

على أن القاضي البيضاوي لم يعلم من أمر وقع فيه قبله صاحب الكشف ، وتهاون بأمره العلماء بعد القرن الثامن : وهو عدم التعري في درجة الأحاديث التي يوردها ، معرضا بما عليها من النقد والتزييف ، وما يتصل بها من مباحث التجريح والتعديل ، وذلك أمر أخذ عليه بحق وإن حاول صاحب كشف الظنون تخفيف أمره عليه ، فإن الشهاب الخفاجي لم يزل يعلق على حديث مما أورده البيضاوي بأنه موضوع ، وخاصة أحاديث فضائل الصحابة ، وقد ألف المحدث الشامي الشيخ عبد الرؤوف للناوي كتابا في تخريج تلك الأحاديث : «سماء الفتح السماوي في تخريج أحاديث البيضاوي» فكان شأن البيضاوي شأن غيره من أعظم العلماء الذين تهاونوا بذلك ، فأخذ عليهم أخذاً لم ينجم منه تأويل المتأولين . واعتذار المعتزدين .

تفسير ابن عرفة

في حين اصطيفت الدراسة في الشرق الإسلامي بصيغة البحث
الشكلي، والتحليل اللفظي وانجبت إلى صياغة التأليف والتحرير،
فولت وجهها لخطرها، واتخذت مناهج المؤلفين وعباراتهم مواضع
للبحث ومواد للتقرير.

ونكثفت صناعة التأليف بما اقتضته تلك المناهج، حتى
عماع فيها الاختصار، والتمت دقة التحرير، وصار الكتاب
الواحد غير صالح للاستقلال بذاته في الدراسة حتى يرجع به إلى
أصوله التي منها استقى، ليتبين كيف اندرجت للعباري للمشروحة
للبسطة في تلك القوالب المختصرة المكتفية بالإشارة عن العبارة.

في ذلك الحين كانت بلاد المغرب العربي، متمسكة في التدريس
بطريقة البحث الموضوعي والتحليل للمنصري، متجهة في التأليف
وجهة الفرح والبسط غير آبهة لطريقة البحث اللفظي ولا ملتفتة
في التأليف إلى المختصرات التي قامت فيها بالإشارات مقام
العبارات فكانت الدروس التي حفلت بها المدارس بطرابلس
وتونس وقسطنطينة وبجاية وتلمسان ومراكش وفاق وسلا ومالقة
وغرناطة في القرن الثامن دروسا تختلف في منهجها ومادتها

وأسلوبها عن الدروس التي كانت تزخر بها في ذلك القرن الثامن
نفسه مدارس البلاد الشرقية ، وخاصة المدارس الأعجمية بأصبهان
وشيراز وكرمان وهراة وكابل وسمرقند ومخاري وسمرخر واستراباد
أو المدارس الهندية في لاهور وسيالكوت ولكنو ودهلي
وحيدرآباد وبلكرام وفينوج ، أو المدارس الحديثة الظهور بمثل
في البلاد الرمية العثمانية من أدرنة وتفغنيسا وكوتاهية وقونية
وأقرة وقسطمولى وسيواس .

فكان منهج التدريس الشرق شرحا للكتب وتقريرا وتعليقا .
وكان منهج التدريس المغربى دراسة للعلوم وبجثا وإملأهوكات
بلاد الشرق العربى ملتقى لهذين المنهجين يتناظران بها حول الجامع
الأزهر الشريف متجها أحدهما إلى الضفة الشرقية لوادى النيل
ومتجها الآخر إلى الضفة الغربية له .

فلا عجب إذا رأينا تفسير البيضاوى يفتخر ويسمو ، ويجر
وراءه اشتهاره وانتشاره انتشارا جديدا لتفسير الكشاف ، أن
رى منهج دراسة التفسير في البلاد المغربية وخاصة بتونس منهجا
غير متكيف بما ينسجم مع الخصائص التي أشاعت تفسير البيضاوى
ونفخت في شهرته ودفعت إلى الإقبال عليه .

فنجدد دراسة التفسير بتونس سائرة على منهج الإملاء لا على

منهج التقرير وذلك منهج غير القى وضع عليه تفسير البيضاوى ومثله
من الكتب المحررة بالاختصار.

ونجد العامل الذى رجع عند المارسين الشرقيين تفسير الكشاف
باعتباره مادة لهراصة البيضاوى حتى اشتهر كشاف الزغشرى
شهرة غطى بها على ما عداه من كتب التفسير طاملا غير متوفر
في مدارس تونس وغيرها من المدارس المغربية ، وهى التى
كانت تحمد كلها للقدوة العظمى والمثل الأعلى في إمام للتفسير
والفريضة وفنون الحكمة الإسلامية للشيخ أبى عبد الله محمد
ابن عرفة الورغمى المتوفى بتونس سنة ٨٠٣ .

فقد كان الناس في ذلك القرن الثامن القى ملاء صيت
ابن عرفة يشدون الرحلة من البلاد الأندلسية والبلاد الأيبية
وما بينهما من الأفطار الضاربة إلى البلاد السودانية وراء الصحراء
الكبرى ليتعلموا لابن عرفة بتونس ويتخرجوا عليه .

وكان ابن عرفة من منتصف القرن الثامن منتصبا لتدريس
التفسير إلى نهاية القرن ونهاية حياته هو .

فكان ابن عرفة طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس
التفسير كلما انتهى ختمة منه أمد ختمة جديدة . وكانت أفواج الطلبة
المتخرجة بين يديه في ذلك الدرس أجيالا متعاقبة متتالية كلما تخرجت

منها طبقة ، فانتعرت ثبت العلم في أرجاء البلاد المغربية أقبلت طبقة ،
بعدها تزوى كما ارتوت سابقتها من ذلك المنهل القياض الذي
لا يجف نبعه ولا ينقطع معينه .

وكان ابن عرفة يسلك مسلك الجمع والتحليل والإملاء فتتلى الآية
أو الآيات بين يديه ثم يأخذ معناها بتحليل التركيب وإيراد كلام
أئمة اللغة أو النحو على معاني المفردات ومفاد التراكيب منشدا على ذلك
الشواهد وموردا الأمثال والأحاديث . ويهتم بالتخريج والتأويل حتى
تتضح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذي يتعلق به ويرد ما عسى أن
يكون قد وقع من تخريج بعيد أو تأويل غير مقبول بتطبيق القواعد
اللغوية والنسكت البلاغية أو بإثارة ما يتعلق بالمفاد من مباحث أصوابة
توجع إلى أصول الدين أو أصول الفقه ، جاعلا ممدته في هذه المباحث
تفسير ابن عطية غير معرض عن تفسير الكشاف ، فيعتبر كلام ابن
عطية حاصلا بين أيدي مستمعيه ليساره أو يرده . ويورد كلام
الزغشمرى كلما تعلق قصده بإبراده لنقل أو استدلال أو دحض ،
ويكثر إيراد الآراء والمذاهب عن العلماء في كل مسألة بحسبها
من أئمة المذاهب أو المتكلمين أو رجال الأصول لاسيما أصحابه الأذنون
في طريقتة النظرية مثل : عز الدين بن عبد السلام والإمام الرازي
والقاضي عياض والقاضي ابن العربي والإمام المازري . وكان يفتح
المجال في إلقاءة للبحث والسؤال . وكثيرا ما يعتبر سؤال واحد

من طلبته مثارا للبيان فنصر من عناصر الموضوع ما كان ملتفتا إلى إثارته قبل ذلك السؤال ، وهو هدي بالاهتمام بأن ينتزع من الآيات ما هو من سياقها أو ليس منه بما يرجع إلى الأحكام التكاليفية من مسائل الوصول ومسائل الفقه وإيراد ما يتعلق بذلك من الأنظار ومناقشتها وعلى هذه الطريقة ، تكون من دوس ابن عرفة تفسير نفيس : هي المباحث ، مستقل الأنظار ، متين المبادئ ، غزير القوائد .

ولم يتول للشيخ ابن عرفة بنفسه كتابة هذا التفسير المتضمن خلاصة دروسه القيمة ، ولكن طلبته من الأجيال المتعاقبة هم الذين اضطاعوا بذلك فقيدوا أمالي شيخهم وفوائده حتى خرجت تفسيراً ينسب إليه وإن لم يكن من تحرير فله فلذلك يسند إليه الكلام بطريق النقل ويرمز إلى اسمه بحرف الميم واشتهر الذين عرفوا بتدوين هذا التفسير هم ثلاثة من أكابر أصحابه تونس وجزائري ومغربي . أما التونسي فهو أكبر أصحاب ابن عرفة وأخصهم به وهو الشيخ محمد الأبي ، وأما الجزائري فهو الشيخ أحمد البصلي ، وأما المغربي فهو الشيخ أبو القاسم السلاوي . وتوجد في الجزائر للغربية والشرقية نسخ من تفسير ابن عرفة يختلف المدرجون لها في الفهارس في نسبتها إلى مؤلفيها من الثلاثة الأبي والبصلي والسلاوي . وقد أفاض الشيخ أحمد بابا في ذيل الديباج أن أوفى تلك التقييدات إنما

هو تقييد البسيلي ، وإياه قد خرج من تونس إلى السودان في قصة
ومن السودان انتشرت نسخه كما أفاد أن ما كتبه البسيلي ذو صورتين
واقية ومختصرة وأن ما كتبه السلاوى كذلك .

وأما النسخ المعروفة عندنا بتونس في الخزائن العامة والخاصة فهي
إما من تقييد الابي وإما من تقييد السلاوى لأنه يفيد أن كاتبه حضر
ختمات عديدة من التفسير على ابن عرفة منها ختمه سنة ٧٥٧ . وهذا
يؤيد أنه من أقدم أصحابه . وكلا الشيخين الأبى والسلاوى من أكابر
أصحاب ابن عرفة بخلاف البسيلي الذي لم يحضر درس ابن عرفة إلا
في آخر حياة الشيخ ٧٨٥ كما في ذيل الديباج ، وحيث اشترك الابي
والسلاوى في علو الطبقة فلم يفد ذكر ختمه سنة ٧٥٧ ترجيح لمبته
لأحدهما ، واشتركا أيضا في أن لكل منهما شرحا على صحيح مسلم
يسمى إكمال الأكمال . فلم يفد ما ورد في أثناء التفسير من إحالة
كاتبه ، على شرح مسلم أن الكاتب هو الابي أو السلاوى ، وبذلك
يبقى الاحتمالان في نسبة التأليف قائمين لا يظهر - لحد الآن -
إن نسخ تفسير ابن عرفة الموجودة مخطوطاتها بتونس هي من تحرير
الابى أو من تحرير السلاوى إلى أن تضاف إلى هذا المبحث عناصر
جديدة قد تأتينا بها نسخ أخرى من تفسير ابن عرفة نطلع عليها
من الشرق أو من الغرب .

تفسير أبي السعود

عندما كان التفسير بالمغرب ، وتونس خاصة ، يسير على منهج الإجماع والجمع والتحليل ، في القرن الثامن والقرن التاسع ، ويجل فيهِ الإمام ابن عرفة وأصحابه ، كان للتفسير ببلاد الشرق الأوسط ، في إيران وما وراء النهر ، رايكبا ببحر التقرير والبحث والتفكيك ، مغرقا فيه ، ساجدا بين أمواج متلاطمة من للباحث والأنظار ، تتراى على عبره ، وقد قام على أحدهما تفسير للكشاف ، وقام على العبر الآخر تفسير البيضاوي .

وكان ربان السفينة الذي أممك بخزرائها ووضع قطب التحقيق والتعويض نصب عينيه ، العلامة سعد الدين التفتازاني ثم أخلافه على طريقته التحقيقية الذين ملكوا قيادة الفكر الإسلامي باسمه خمسة قرون من السيد الشريف الجرجاني ، والمصام ، وأبي القاسم اللبني ، وميرزا جان ، والخفيد التفتازاني : أحمد بن محمد بن محمد بن مسعود شيخ الإسلام بهراة ، ومن سلك طريقته من بعدهم ، فارتبط لبيضاوي والكشاف بسلسلة الكتب التي كانت تتلاقى حولها أقلام هؤلاء وأفكارهم : مثل الرسالة الغمدية ، والمفتاح وتلخيصه

وشرح المضد على مختصر ابن الحاجب الأصل ، والعقائد النسفية ،
والمواقف .

وكان لهذا الخضم الهامج ببلاد الشرق الأوسط : موجة امتدت
إلى آسيا الصغرى وبلاد الروم منذ أواخر القرون التاسع ، بسبب
ما أحدث قيام السلطة العثمانية من صلات بين الممالك الإسلامية ،
وما كونت الفتوح العثمانية ، في بيئة العلم بالبلاد الأعجمية الإيرانية
من تحلق بكرسى آل عثمان المستند إلى قواعد العقيدة السنية ،
ومناهجها العلمية تملقا دفع عن بيئة المعلوم السنية ما كان يكتبها
ويرهفها ويذللها تحت عروش الشيعة الروافض لا سيما بعد الحروب
للطاحنة التي دارت بين الصفويين والعثمانيين بالعراق وبلاد المعجم ،
على عهد الشاه إسماعيل والسلطانين سليم ، وسلمان ، وما تبم ذلك
من الفتن الداخلية بين الشيعة والسنين .

فبذلك أصبح لمصائص للنهج الأعجمي في التأليف والتدريس
امتداد إلى بلاد السلطنة العثمانية بالأفاضل وبالروميلي أنمر رجالا
التحقوا بركب العلامة سعد الدين التفتازاني واشتروا مع أخلافه
في مجوهم القلمية والتدريسية حول تلك الكتب الجاهة لتقارير
المحققين وحواشيهم ، ومنها تفسير الكشاف ، وتفسير البيضاوي ،
فانسم بذلك مجال البحث حول التفسيرين ، والتزمت طريقة تتسم

أحدهما بالآخر فأثمرت بحوثنا وتقاريرنا شاقة مفضية شعر الدارسون من جرائها بأنه قد كان يتحدد هذين الراسين أثر في تعقيب المباحث وتوفير العناية لإقامة منهج التقرير وتفسير البيضاوى بالرجوع إلى تفسير الكشاف وإلى ما تزايد حولها ، على مر المصور ، من مباحث متعبة .

ولما كانت زعة الجمع والتلخيص والمحاكمة قد شاعت بين العلماء الثمانيين الذين كانت أن تفرم أمواج البحوث الواحفة عليهم من البلاد الفارسية ، فإن التطلع إلى وضع تفسير جديد يجمع بين الكشاف والبيضاوى ويرجح من عناء تسليط كلام ذلك على هذا وتلخيص المهم من المباحث المتعلقة عليهما قد أصبح تطلعا هائما في بيئة العلم الثمانية الفتية .

فكان الذى انتدب على تحقيق هذه الرحلة ، والاستجابة لذلك التطلع ، هو العلامة شيخ الإسلام أبو السعود العمادى المتوفى أواخر القرن المائى سنة ٩٨٢ .

كان أبو السعود طالما كاتباً أدبياً فائق المبقرية فى اللغات الثلاث : العربية والفارسية والتركية ، وكانت منزلته العلمية قد علت واشتهرت ، ثم كانت مناصب الرئاسة العلمية ، فى التدريس والقضاء ومشيخة الإسلام ، قد أشاعت اسمه وأعلت حرمة وقررت منزلته .

وكان ما عرف طلبه العلم منه من كتب في دروسه الحافلة بالبديعة
وتحاريره ، وما نقد الأدباء من رسائله وقصائده ، قد مكن مقامه
العلمي في قلوب أهل العلم وفتح له أبواب الخطوة والكرامة في رحاب
الباب العالي على عهد السلطان سليمان الأول المعروف بسليمان
القانوني ، خطوة دخل عليها فزاد فيها وزكاها السلطان سليم
الثاني ، فأضحى تونس .

ولقد اضطلع شيخ الإسلام أبو السعود بهذا طويلا بالتدريس
في برصى ، والقسطنطينية ، وعواصم أخرى من البلاد التركية ، ولم
ينقطع عن التدريس حتى في ولايته قضاء المسكر وتنقله مع السلطان
سليمان في فتوحه العظمى بآسيا وأوربا فقد كان عند منازلته مع
الجيش ، بقيادة السلطان سليمان القانوني ، قلعة بلغراد يدرس
لبعض ملازميه من الطلبة سورة الفتح بتفسير الكشاف ، وعلى
عليه حاشيته ، وكانت نهاية أبي السعود بالتدريس والتقرير ، على
الطريقة الأعجمية ، فحبب إليه أن يخرج تفسيراً متناسباً مع خصائص
تلك الطريقة التدريسية مثل تفسير البيضاوي ، يكون قد رد على
البيضاوي ما توكده من مباحث الكشاف ، وأضاف إليه نتائج
البحوث الجديدة التي تعلق بها ، وخلاصة الآراء للبشركة التي
تبدلته في مواضع من التفسير ، فأخرج على هذا للنوال تفسيره

الذى سار ذكره وعظمت شهرته وهو التفسير الذى سماه (إرشاد
المقل السليم إلى مزايا الكتاب العظيم) .

وقد غلب اشتهاره بالإضافة إلى اسم مؤلفه فعرف غالباً بتفسير
أبى السعود .

وقد تولى المفسر أبو السعود شرح خطته ومنهجه فى ذلك
التفسير فذكر أنه اشغل طويلاً بالتفسيرين العظيمين : تفسير
الوخشى وتفسير البيضاوى ، مطالعة وممارسة واتصافاً للتدريس
والتقرير ، وأنه طالما فكر فى أن ينظمهما فى سلك واحد ، ويرتبهما
على ترتيب أنيق ، وأن يضيف اليهما جواهر حقائق ، وزواهر
دقائق ، مما ظفر به فى الكتب أو ما سمع به فكره ، وإن ما توافر
عليه من الأشغال قد كان يحول بينه وبين تحقيق هذا الأمنية حتى
تقدمت به السن فهناك عزم على إملأ ما كان يصبو إليه فى أوقات
مختلة من بين الأشغال ، وبأفكار موزعة بما يشغل البال .

ونحن إذ وضعنا تفسير أبى السعود فى الصعيد الذى أراد مؤلفه
أن يضعه ، فيه يتبين لنا أنه قد كان موفقاً معانا على تحقيق الغرض
الذى يقصد إليه من السير مع الكشاف والبيضاوى سيرا جامعاً
لهما ، متعقباً لمباحثهما : بتحرير محكم ، وبيان دقيق ، وسبك متين .

فذلك تلقفه الناس منذ بروزه بالاعتناء ، ونظروا إليه بالإعجاب ،
فهاجت نسخة الخطية شرقا وغربا وأصبح مقاما للبيضاوى حناية
الناس به ، وملا أبراج التعليم في معاهد البلاد الإسلامية قاطبة بعد
أن نظمت العظمة العثمانية تلك البلاد في صلك واحد ، اتسق به
سير التعليم الإسلامى في المشرق والمغرب منذ القرن العاشر إلى
قرنتنا الحاضر .

وكانت شهرة أبى السعود في العصور القريبة من عصره ، وجدة
الوضع الذى أخرجه في التفسير ، يزيدان في إقبال الناس عليه
واعتنائهم به . فكانت كل بلاد من البلاد العربية تستقر فيها تقاليد
الدراسة على المناهج الأعجمية ، بعد لفتح العثماني ، يثبىع فيها
تفسير أبى السعود .

فلم يكد يستهل القرن الحادى عشر حتى كانت خزائن الكتب
طامة بنسخ هذا التفسير ، ومجالس الدروس حافلة به ، وكان
العلماء من العرب والمعجم قد اعتنوا بتدريسه والتعليق عليه .

ففى تونس شاعت نسخه ، حتى لا تخلو خزانة من الخزائن
العامة ، المنشأة فى الدولتين المرادية والحسينية ، من نسخة أو نسخ
موجود الكثير منها إلى اليوم فى مخطوطات المكتبة العبدلية .

وقد اعتنى بتدريسه والكتابة عليه من علماء تونس ، في القرن
الحادى عشر والثانى عشر ، العلامة الشيخ محمد زيتونة المنستيري ،
والعلامة الشيخ محمود مقديش الصفاقسى . واشتهر درس الشيخ
زيتونة شهرة واسعة ، إذ كان قد تنقل بين تونس والأسكندرية
والقاهرة والحرمين الشريفين ، وحرر حاشية واسعة مفننة ، متقنة
المباحث ، ابتداءً بأملاؤها بتونس قبل سفره إلى المشرق ، وواصل
تحريره وهو مقيم بمكة المكرمة ثم لما عاد إلى تونس حررها
وسبكها وبيضا بأملاؤه .

فكانت أثرا قيما من آثار النشاط في العلم ، والرقى في انتاجه ،
بالبلاد التونسية في ذلك العصر ، وبرهانها على ما تكون للبلاد
التونسية في العهد العثمانى من ارتباط لمنهجها بالمناهج
الأعجمية ، زالت به ما كان بين المشرق والمغرب من الاختلاف .

ظهور الشهاب الأول

كان القرن التاسع ، قرن ابتداء تقارب للناهج في البلاد الإسلامية في التدريس والتأليف . وكان لقيام الخلافة العثمانية ، وإقامتها جسر للتواصل بين للشرق والمغرب ، تأثير في ذلك أى تأثير .

ومنذ ازدهرت الحضارة العثمانية ، بطابعها ذى الصورة الجامعة في عاصمة الخلافة ، بل عاصمة الانبعاث مدينة قسطنطينية العظمى ، حصل في تلك المدينة من توافر المنشطات ، واجتماع الكتب ، وتلاقى العلماء ، وتلافح الطرائق ، فأكد الصلة التى انمقدت بين المناهج ، وزكى الأثر الحاصل من زوال للفوارق : تأكيذا وتزكية ملا حافى البصفور ، بين مرمرة وقرن الذهب ، ثم فاضا على البلاد التى ارتبطت سياسيا ، وتعلقت روحيا بالسلطنة العثمانية ، من أواسط آسيا إلى للغرب الأقصى .

وكان لهذه الجامعة العسكرية الروحية ، جناحان يعودان عليها بما في خوافى كل منهما من خصائص ، لم تتم لتلك الوحدة مزاجها العجيب إلا بتلاقى تلك الحقائق واكتنائها في قلب الوحدة النابض ، ثم فيضانها على هيكल الوحدة بأجمعه .

وما هذان الجناحان إلا البلاد الإفريقية : تونس ، والجزائر ،
والبلاد العراقية : من أعلى مجرى الرافدين إلى مصبهما .

فإن كل واحدة من هاتين الوحدتين الإقليميتين تقع في طرف
السلطنة العثمانية : فتونس والجزائر في الطرف الغربي ، متصلة
بسلطنة المغرب الأقصى ، والعراق في الطرف الشرق متصلة
بسلطنة إيران .

وفي كل من هذين الإقليمين المتطرفين بقايا في خصائص
الدراسة ، وطوابع الثقافة ، نشأت لكل من الإقليمين من
وضع خاص به ، كان يربط بينه وبين أقاليم أخرى تجاوره
بالجنب ؛ ثم جاءت صلتها بالسلطنة العثمانية انفصالاً له عن تلك
الأقاليم التي كان مندجماً في وحدتها المياسية ، ومصطبغاً
بخصائصها الثقافية .

فأصبحت تلك البقايا من الخصائص مدداً يمد به كل من الإقليمين
دار الخلافة العلية ، فيتكيف ذلك المدد هناك بالوضع الجديد الذي
وضعت عليه عناصر الثقافة ، ويتلاقى هناك بما لم يكن تلاقى به
من قبل من خصائص أقاليم أخرى ، ولا سيما الإقليم الذي يقابله من
الطرف الآخر : الإفريقي أو العراقي .

فإذا كانت الواردات الممتدة إلى الأستانة ، من البلاد الإفريقية

نحمل ما فيها من بقايا المناهج الغربية والأندلسية ، وخصائص طريقة ابن عرفة وابن مرزوق وابن ناجي ، وما تتأثر بمجاسته من ولائد البحث والدراسة في المغرب الأقصى ، بما كان يفصله عن السلطة العثمانية من فواصل ، ويحفظ له من ميزات تبدو ، في القرن العاشر والحادي عشر ، والثاني عشر ، والثالث عشر ، في آثار الزقاق والفشتالي وعبد القادر القاسي وبناني والناودي ، فإن الواردات الممتدة إلى الأستانة من البلاد العراقية كانت ضعيفة متقطعة غير غزيرة ولا مسترسلة ، بسبب الوضع الذي احتمرت العراق لعانيه منذ الهجمة المغولية في أواسط القرن السابع من الخلاء والحرب والفن الداخلية الماحقة .

إلا أن تلك الواردات العراقية على ما كانت عليه من الضعف الذاتي ، فإن لها في نظر العثمانيين أهمية إضافية باعتبار ما تتصل به من أمداد أخرى كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تعرف منها ، وباعتبار ما تماسه من أقطار كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تصل بفتوحها إليها ، فإن العناصر السنية التي تقطن شمالي العراق ، وخاصة من الأكراد ، كانت ذات تطلع إلى التعلق بالسيادة العثمانية من شأن العثمانيين أن يهتموا بصلته وتقويته وبث روحه في البلاد العراقية كلها .

كما أن العناصر الشيعية الإمامية التي قوى شأنها عند اندماج
القوات العراقية في سلطنة شواحين إيران الصفويين ، فغدت غذاء
روحيا قويا معاقلها الثقافية بالمزارات الشيعية في النجف و كربلاء
و كاظمية بغداد ، قد كان يهتم البيئة الثقافية العثمانية ، بعد أن
انفصلت البلاد العراقية عن سلطنة إيران ، واتصلت بسلطنة آل
عثمان ، إذ تأخذ من تلك المعامل الثقافية الشيعية بعض ما لها
من مغذيات ومقومات ، فتجعلها مادة للثقافة الحية في قسطنطينية
والمعظمي وأن تدعم هيكل الثقافة في العراق بما يعطيه قوة الثبات
في وجه تلك للمعاهد الشيعية ذات النزعة الخطيرة على السيادة العثمانية
وروحها الثقافية .

وذلك بإمداد كل عرق من عروق السنة في أرض الرافدين بما يثبت
وعده ويمكنه من تبع غريسته وزكاها .

فأنجحت السيادة العثمانية بالطبع إلى مزارات خلعت عليها
من ضخامة التشييد ، وإناقة التعمير ، ما وسع نطاق إشعاعها بما
تنطوي عليه من للمعاني السنية للنسجمة مع روح الثقافة العثمانية .
وذلك في مثل ضريح الإمام أبي حنيفة ، وضريح الشيخ
عبد القادر الجيلاني .

وكما أحنفت الخلافة العثمانية بسلطانها للناهج السنية في العقيدة

والفقه ، أسندت تلك المناهج أيضا في التصوف ، فعملت على إلهامه
 للتصوف للتجاني عن الباطنية والشيوعية ، للتماشية مع ظواهر
 الشريعة ، المقر للمعدل والأشتغال الدنيوى وتعاطى أسباب الرزق ،
 واعتنت بإبراز الطرق التى ترجع أسانيدھا إلى الخليفة الأول سيدنا
 أبى بكر الصديق رضى الله عنه احتياطا فى سد فريسة استثمار
 الشيعة للطرق التى يرجع سندھا إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب
 رضى الله عنه .

وبذلك انبعثت فى البلاد العراقية ، بعد استقرار الحكم العثماني
 بيئة علمية تكتمل بهذه الصبغة ، تأصلت ورسخت على توالى
 الأجيال ، وقويت بالاستناد إلى مناطق داخلية فى للممالك العثمانية :
 مثل بلاد الشام ، ومناطق خارجية مثل البيئات السنية فى البلاد
 الأعجمية ، بإيران وأفغانستان والهند ، فمادت بذلك مدينة بغداد
 إلى أهميتها الثقافية ، وقامت الدروس ، وعمرت المجالس وشاعت
 الطريقة التدريسية التى انبثت فى للقرن الحادى عشر بأطراف العالم
 الإسلامى ، وازدهرت فى للقرن الثانى عشر . ارتكزت تلك البيئة
 الناشئة على العقيدة الأشعرية والمذهب الحنفى على نحو ما ألفت بينهما
 العلامة سعد الدين التفتازانى وعلى منهج السنة بالتصوف على نحو
 ما صلك الجنيد والغزالي والجيلي والشاذلي وبعاء الدين النقشبند .

وكان لهذه الطرق الصوفية السنية ، ممزجة بالعلوم الشرعية ، ومقاومة للزعات الرافضية والباطنية ، شأن عظيم في إقامة تلك البيئة وإسنادها ، بقرب روحها من المدارك العامة ، ويبقى على إثارة من التوجيه الروحاني الذي توغل في نفوس الشعوب الإسلامية شرقاً وغرباً ، توغلا مهد قديماً لانتصار الدعوات الشيعية ، فأريد منه في الوضع العثماني الجديد أن يقصر على ذاته ، إن لم يكن ممهداً لانتصار روح الثقافة العثمانية ، فلا أقل من أن يكون غير محارب لها ، كما كان لاشتهار البيوتات التي قامت على خدمة العلم ، أو خدمة الطريقة ، أو الجمع بينهما ، بالانتماء إلى النسب النبوي الطاهر ، شأن عظيم أيضاً في منازعة القوى الدينية المناهضة لسلطنة العثمانية ، حل العثمانيين على مزيد الاهتمام بتلك الأسر الفريفة ، والتنويه بمقامها فكما برز بذلك في الشام آل حمزة وآل طابدين ، برز في العراق آل الكيلاني القادريون ، ثم آل الألوسي ، ومن بين الأسرتين برز في أوائل القرن الثالث عشر نابغ ذو مقام في العلوم الإسلامية ، وذو أثر في تفسير القرآن العظيم ، هو شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي .

مقام الآلوسى

فى العلم والطريقة

نعم العلامة شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسى ببغداد ، وقد عرفت الأمن والاستقرار ، بعد طول العهد بهما ، فتكونت فيها بيئة علمية سنية إلى جنب البيئة العلمية الشيعية التى كانت قد ازدهرت من قبل ، بما وجدت فى حكم الصوفى الإبرانى من مقام منعة وجلال .

فنشأت هذه البيئة السنية الجديدة تواجه البيئة للتمكن فى العراق من قبلها . مواجهة قوية عنيفة بما تمكن للبيئة الناشئة من عوامل القوة والحصانة فى ظل الحكم التركى العثمانى ، إذ انتظم فيها للذهب الحنفى مع العقيدة الأشعرية والطريقة الصوفية .

وربما كان هذا العنصر الثالث . وهو عنصر الطريقة الصوفية أقوى تلك العناصر نفوذاً فعلياً فى إشاعة حرمة البيئة السنية بين الجمهور ، ورفع منزلتها فى النظر العام . حتى تكونت بذلك لعلماء السنة منزلة نفوذ روحى يضارع ما لعلماء الشيعة عند ماتمهم : من اعتبارات روحانية

لم يكن علماء السنة من قبل ، يعرفونها . . بل كانوا ينكرونها .
ومن صميم تلك البيئة الناشئة ظهر مترجمنا الألوسي متغذيا ،
من جميع عناصرها ، بصورة لا يقل فيها جانب العنصر الصوفي
عن العنصرين الآخرين ، بل ربما يكون فائقا عليهما .

ولقد العلامة الألوسي سنة ١٢١٧ بين أب كان من مدرسي العلوم
ببغداد ، وكان أكبرهم ورئيسهم ، وهو السيد عبد الله بن محمود
الحسيني ، ينتسب إلى الفرع الرضوي الموسوي من فروع النسب
الحسيني الكريم - وأم من سلافة علمية يتصل نسبها من جهة الأم
بالأشراف القادريين الحسينيين ، هي ابنة الشيخ حسن المشاري
وكان أجداد مترجمنا ، من آل الألوسي ، قد انتقلوا إلى بغداد منذ
أكثر من قرنين آتين من الشمال الغربي للعراق ، فاستقروا في بغداد
بمنازل الحرمة والكرامة ، وساهموا بنصيب وافر في تكوين
تلك البيئة العلمية التي نشأ منها الشباب الألوسي .

فخرج صاحبنا بأعلام تلك البيئة العلمية البغدادية :
من أمثال والده ، والشيخ علي السويدي ، وغيرهما من علماء
الحنفية والشافعية .

وكان أسلاف من آل الألوسي شافعية للمذهب ، فتفقه في مذهب
أسلافه ، وزرع في كثير من المسائل إلى الأخذ بالمذهب الحنفي ،

ورسخت قدمه فيه ، حتى أصبح من فقهاء . واختص بالانتساب إلى المذهب الحنفي لما ولى منصب إفتاء الحنفية سنة ١٢٨٤ ببغداد ، وإن كانت نزعة الحقيقية نزعة استقلالية اجتهادية ، يحنح فيها إلى السمو عن درجة التقليد ، وينفر من وصمة التمسب للذهبي ، كما أثبت ذلك والده في ترجمته ، وكما هو لافح من تحريره ، ومن مباحث تفسيره .

ولقد ظهر نبوغه العلمي في حنن الجمع بين عناصر المعرفة ، وحب الاضطلاع بهضمها وتحريرها ، وقوة المعارضة في البحث ، وطول الباع في البيان والتقرير ، على ما هو منهج التخرج العلمي في ذلك العصر . وانقطع لخدمة العلم وتدريسه في كثير من المدارس والمساجد ببغداد منذ ريعان شبابه .

وكان لنزعة الصوفية على تربيته النفسية وتكوينه الفكري أثر بعيد ، وكان قد صادف أوائل عهد النشأة العلمية . للشهاب الألوسي ظهور حركة صوفية في بغداد بعيدة المدى في أطراف العالم الإسلامي ، أساسية التأثير فيما كنا بصددده من بيان شأن العنصر الصوفي في تقويم البيئة العلمية السنية ، وشأن السلطنة العثمانية في إنشاء تلك البيئة والاستناد إليها .

وذلك أن المجتمع الكردي في شمال البلاد العراقية كان قد دفع

إلى بغداد في سنة ١٢٢٦ رجلاً مكتمل الشباب سفياً شافعيًا ، قام
للسكة العلمية ، ضليماً في الحكمة ، سالكاً مسلك الزهد والتجرد
منقطعاً للتعب ، مضطرباً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

كان قد ساهم سياحة واسعة بالحرمين الشريفين ، والبلاد الهامية
وببلاد إيران ، وأفغانستان .

ثم انتهى إلى القارة الهندية وانتسب هنالك إلى طريقة صوفية ،
كان لها في القرن الحادى عشر ثم للقرن الثانى عشر في الهند شأن
عظيم ، وهى الطريقة النقشبندية التى انتشرت انتشاراً واسماً هنالك
بأثر الشيخ أحمد الفاروقى السرهندى المشهور « بمجدد الألف
الثانى » والذى من أجل شهرته تلك أصبحت الطريقة . النقشبندية
المنسوبة إليه تعرف بالطريقة المجددية ، وتمتاز الأمر المنتسبة إليه
في الهند وأفغانستان بلقب « المجددى » .

أقام الشيخ الكردى الوافد على بغداد في الزاوية القاهرية
خمس أشهر أشهر فيها ذكره ، وملاً اسمه للمعاهد والمنازل .

وسرعان ما دخل في عداد الحرمات للقدسة لدى كثير من
الأسر البغدادية ورجع إلى موطنه بشمالى العراق فقامت في وجهه
الثورات والانتقامات ، فعاد إلى بغداد بعد سنتين هوداً تال فيها

الاتصاف الحاسم بتأييد العلماء إياه وإسناد الوالي التركي سميد باشا ذلك التأييد .

كان هذا الرجل الذي حرك الأحداث الفكرية والأعتقادية والسياسية والاجتماعية : هو الشيخ خالد الكردي المجددي النقشبندی ، صاحب المصانة العلمية وروائع الآثار القلمية في اللغتين العربية والفارسية ، وهو الذي انتقل فيما بعد إلى الشام ، واستقر بدمشق إلى أن توفي سنة ١٢٤٢ . ودفن بقبته المشهورة في حارة الأكراد بأعلى مدينة دمشق في سفح جبل قاسون .

وكانت الحركة التي أحدثها ظهور الشيخ خالد هذا ذات أثر في الحياة الفكرية بالعراق والشام ، نثرت ، بين القطرين ، الطريقة النقشبندية ، ووحدت بين القطرين فيها ، وظهرت بين موافق المشهورين من أبناء البيوتات العلمية في القطرين في تأييد الشيخ خالد ، والذب عنه ، ودفاع النهم الموجهة إليه .

فقد راجت في البلاد ، إذ ذاك ، رسالة حكم فيها بالزندقة والضلالة على الشيخ خالد ، فقام أعلام من أئمة العلماء الصنيين بالدفاع عنه : منهم مفتي دمشق الشيخ حميد المرادي ، ومنهم الفقيه الحنفى القائل بالصيت الشيخ محمد أمين بن طابدين الذي حرر رسالة حافلة بمحامها : « سل الصارم الهندى لنصرة مولانا خالد النقشبندى » .

أما صاحبنا الشيخ محمود الألوسي فإن حركة الشيخ خالد النعشبدى كانت ذات تأثير قوى عليه فى أثره العلمى وفى ظروف حياته .

كان للشهاب الألوسى فى طليعة من الشباب لما دخل الشيخ خالد الكردى إلى بغداد ، ولا يبعد أن يكون سرى إليه ذكره من قبل ذلك لمكان خلافة البيت الألوسى ببلاد كردستان .

وإن الألوسى ليحدثنا عن سبق معرفته بمقام الشيخ خالد وأتباعه طريقته من أول عمره بقوله : « ارتضعت ضرع طريقته بعيد القطام واحتسبت حمياحبه قبل أن أعتومنى العظام » وبقول فيه مرعبا من عظيم مقامه فى نظره : « هو الحائز لحكمتين العلميه والعملية ، القماز بالراسخين للظاهرية والباطنية ، فلا ترى مكرومة إلا ومصيرها إليه ، ولا منقبة إلا وروافها ممدود وهى مقصورة عليه » وينشد فيه مبدا :

فل فيه أستاذ ولى فيه مرشد ولى فيه قطب ذو اتصال ولى ولى
فقد كان ظهور الشيخ خالد الكردى ، وانتصار هؤلاء العلماء له ، والضافهم حوله ، فى العهد الذى دخلت فيه السلطنة العثمانية على يد محمود الثانى هور إنجاز الاصلاحات والتنظيمات ، والخروج عن سلطان التقاليد والعوائد ، فكان اعتداد السلطان محمود فى إنجاز

عنه العظيم بأصحاب التقيم السامية في العلوم الإسلامية ، من أبناء
الأقاليم العثمانية العربية، وأبناء البلاد الأناضولية والرومية الراسخ
القدم حقا في العلوم المتمكنين من اللغة العربية .

فكانت تلك المصابة من العلماء المستنيرين الذين اعتبروا سند
الحركة الإصلاحية الحمودية ، وتقوى مساعد السلطان بمناصرتهم
مثل شيخ الإسلام أحمد عارف حكمت في تركيا ، وهو قطب تلك
الدائرة ؛ وشيخ الإسلام إبراهيم الرياحي في تونس والشيخ خالد
الكردي ، والشيخ ابن عابدين في الشام ، والشيخ الآلوسي في العراق
وكانت النسبة الطرفية لهؤلاء ترفع من قيمة منزلتهم العلمية .

فكانت بذلك للشيخ خالد النقشبندی منزلة صرعية في نظر الدولة
اقتضت أن يختص من أجلها بمزيد الرعاية أنصاره من العلماء مثل
صاحبنا الآلوسي ، الذي تكونت له مع الخلافة العثمانية في عهد
السلطان محمود الثاني صلة أكيدة ، يرعى كل من الطرفين حرمتها
ويقابل رعاية الطرف الآخر لها بأحسن منها .

الآلومي وتأليفه للتفسير

ظهر للشهاب الآلومي في أفق العناية البالغة التي كانت توليها الخلافة العثمانية رجالا للعلم من السنين في البلاد العثمانية قاطبة ومنها البلاد العربية التي يحكمها العثمانيون حكما مباشرا :
العراق والعراق .

وكانت لفظة السلطان محمود الثاني إلى البيئة العلمية السنية بالعراق ، لفظة مستمد للعون ، طالب للتأييد ، في صهيل عمله الذي يهدف إلى قلب نظم السلطة العثمانية ، رأسا على عقب .

فكان شهابنا محمود ، باعتبار ما اجتمع له من أسباب البروز ، وعوامل التقدم ، في تلك البيئة ، أكل محل تبنت عليه مظاهر العناية أو خلعت عليه حلل الامتيازات .

ففي عهد السلطان محمود ولي الشيخ الآلومي خطة مفتي الحنفية ببغداد ، وبذلك انتظم في عقده من أهل الرئاسة العلمية الدينية بالأقطار العثمانية ، ذلك المقعد الذي كان واسطته شيخ الإسلام بماصمة الخلافة : الشيخ أحمد حارث حكمت .

وبذلك الحل ، الذي ناله من رعاية ماصمة الخلافة ، طار صيت

الآلوسى ، وعظمت شهرته ، ونال من عظمة الشهرة ما هو تابع لها :
من التفات الناس إليه ، واشتغالهم به ، وتبعمهم لآثاره ، بين قاصح
ومادح ، وكانت حركة السلطان محمود الكبرى ، فى القضاء على
الانكشارية والقوانين العسكرية القديمة ، وإدخال التنظيمات ،
وتغيير الزى واستحداث الوسائل الجديدة للتعليم وقوانين الحكم
والإدارة وتقاليد السلطنة ، من شأنها أن تثير فى وجهه مصاعب
يذلها ، كلياً أو نسبياً ، تأييد تلك العصاة العلمية وتزكيتها لعملة ،
وإن تعرض أولئك العلماء لما يتعرض إليه الناطقون بكلمة الحق
المحايدة فى وجه الأفكار الساذجة ، وللايول المنحرفة من الغمز
واللمز . وكذلك كان شأن الشيخ الآلوسى مع السلطان محمود .
فإن السلطان قد تظاهرت عليه عوامل الغضب الشعبى ، وانجبت
الدعايات المسيرة بتلك العوامل إلى أن تظهر صنيعه مروفاً من الدين
وعبثاً بحرماته ، لاسيما بما أحدثته سياسته الجديدة قطيعة
بليغة بينه وبين الطريقة البكطاشية التى كانت أعظم سند روحانى
للدولة العثمانية ، منذ خمسة قرون . فكان ما حصل له من تأييد
للشيخ الآلوسى على اشتهاره ، وعلو منزلته ، ونفوذه كلمته ، أمراً ذا
أثر عظيم فى إسناد الدولة والنفت فى عضد خصومها .

وذلك ما حمل السلطان على أن يظهر تقدير المنة ، وشكر الجليل ، بما رفع من منزلة رسمية للآلوسى فى تقليده خطة الإفتاء ، ثم تقليده نيشان الافتخار العثمانى ، لما أنشأه تذكراً للتطور الإصلاحى الجديد ، وتنويعها برجاله ، وذلك أيضاً ما استهدف به الآلوسى لتيار من النقد والكيده والدس ، كثر تبرمه به ، وشكواه منه فى كتبه .

وكان مقام الآلوسى ، فى القطر العراقى ، من شأنه أن يمكن أصحاب الخصومات الفكرية والاعتقادية معه ، من سلاح يشهرونه عليه ، مما أصبح يروج حوله من أقاويل : أحدثها أو حركها ما بينه وبين السلطنة من تساند ، وما خصومه الفكرىون إلا رجال البيئة العلمية المقابلة لبيئته ، أعنى البيئة الشيعية التى لا تقل حدة فى مخاصمتها للدولة عن شدة خصامها مع الآلوسى .

ولقد كان علماء الشيعة يعترفون بظاهرة تفرق بينهم وبين علماء السنة فى القرن الماضى : وهى أن أئمة الشيعة موضوعون بمقام من التقدير يضاهى مقام أئمة الدين الماضين .

فلم يكونوا يتقاصرون عن إظهار بحوثهم فى العلم ، واجتهاداتهم فى الدين ، ولا يجمعون عن وضع للتأليف ، وإبراز الآثار العلمية ، بخلاف ما وقر فى نفوس علماء السنة من تقاصر أمام مقامات

السابقين ، واكتفاء بالعكوف على غلقاتهم من التصانيف يدرسونها ويشرحونها ويعلقون عليها . وكان مجال التنافس العلمى والتنازع المذهبى ، بين السنيين والشيعة الإمامية . مفتوحاً لأن يرى هؤلاء أولئك بالقصور عن رتبهم ، مستدلين بكثرة آليفهم وسمعتها وتوافرها . ومن شأن ذلك أن يحفز أهل العلم ، ولا سيما الذين كانوا يصلون منها نيران تلك المعارك الفكرية الحامية الوطيس ، وخاصة ببلاد العراق ، مثل الشهاب الآلوسى ، إلى أن يعزوا من الآثار ما يكون ناطقاً بعلو كعبهم فى العلم ، وطول باعهم فيه ، بما يرد على ما يرميهم به منافسهم من قصور أو تقصير .

وفى ذلك ما يبين لنا بعض الحوافز التى حركت الشيخ محمود الآلوسى إلى الإقبال على وضع تفسير جديد ، كما فى ذلك أيضاً ما يبين لنا سر العناية والاهتمام اللذين لقيهما ذلك العمل الجليل من سلاطين آل عثمان المعاصرين له : الغازى محمود الثانى ، وابنه الغازى عبد المجيد الأول . فإتينا إذا نظرنا إلى التفسيرات التى كانت تروج فى العالم الإسلامى فى ذلك للقرن وجدناها ثلاثة أصناف :

الصنف الأول منها : التفسير العلمية الحديثة ، مثل تفسير البيضاوى وتفسير أبى السعود ، وهى مصوغة فى قالب التحرير المدقق ، القدى يتطلب بيان المراجع ، وبسط المقاصد ، بطريقة تجعل

الدروس الطويلة ، مركزة على الكلمات القليلة ، وتبرز البحوث والتقارير في صورة التعاليق والحواشي .

الصنف الثاني ، من التفاسير التي كانت رائجة في عصر الألوسي : التفاسير العلمية الشيعية ، وهي على منهج التفاسير إلا أن أسلوبها مبني على الإفاضة والبسط والإفصاح مثل تفسير الطوسي وتفسير القمي وتفسير الطبرسي ، وهي في أسلوبها أقرب إلى أسلوب الفخر الرازي ، ومع ما اشتملت عليه ، من إيضاح علمي وبحث نظري ، فإنها قد اشتملت على ما لا تقرأه المذاهب غير الشيعية وخاصة ما يرجع إلى المحامل الباطنية لمعاني الآيات .

والصنف الثالث ، من التفاسير الرائجة قبل تفسير الألوسي : صنف التفاسير الصوفية التي تعتمد على أذواق غير متقيدة بالطرائق العلمية ، ولا محكة الاستخراج على قواعد اللغة وعلومها ، وأكثرها تداولاً يومئذ بين أيدي الناس أحدثها ظهوراً ، وأقربها إلى مسaire الطريقة العلمية : وهو تفسير العالم التركي الشيخ إسماعيل حقي من أهل القرن الثاني عشر .

فكان الملاحظ : أن الصنف الأول من هذه الأصناف الثلاثة ، وهو صنف التفاسير العلمية السنية ، لم يكن له مرجع كاف واف يقوم بنفسه متكيفاً ببسط البحوث والأنظار ، وإبراز المعاني ،

وتحليل ما أخذها ، إلا بالجمع بين الأصول وحواشيها ، وضم الحديث من ذلك إلى القديم .

فكانت تلك الثغرة هي التي تلفت نظر من يريد أن يبدي في تفسير القرآن شيئاً جديداً ذا بال كما أراد الألوسي لا سيما وأن الأذواق ، في ذلك العصر ، قد كانت متشربة بروح المناهج الصوفية ، والأفكار العلمية كانت قد تقبلت شيئاً كثيراً من منازع الصوفية وأنظارهم ، فراقت بذلك للتفسير المشتملة على المحامل الباطنية والمنازع الذوقية بما جعل تفاسير الصنف الثاني ، وهي التفاسير الشيعية ، والصنف الثالث وهي التفاسير الصوفية تجدها من كيفيات النفوس والأفكار مما غالا وتجده تفاسير الصنف الأول ، وهي التفاسير العلمية السنية ، على ما فيها من صعوبة تحول بين الناس وبين مطالعتها بغير دراسة وجهد .

ابتدأ الألوسي تفسيره في أخريات أيام السلطان محمود ناشطاً في ذلك بما كان يحوطه من عناية السلطان ، فجعل ما أنجزه من ذلك هدية للسلطان ، وقدم إليه ، فعلا نسخة لما أتم تبليغه . وقد حكى الألوسي عن نفسه أنه لما توفي السلطان محمود انقطع عن تأليف التفسير استشعاراً لا يقطع عوامل التنشيط والتأييد ، حتى تبين له أن السلطان

عبد المجيد قد خلف من سلف، واعتذر به المهر عما اقترف، طاود التفسير، ورجع إلى إكماله .

ويظهر من ذلك، ومما يشكوه دائما من هموم الزمان أن المضايقات اشتدت به في مباشرة وظيفة الإفتاء، لاسيما بعد وفاة السلطان محمود، حتى تمكن من فرصة استقال فيها من منصب الإفتاء مع أمن البقاء على الحظوة والكرامة لدى السلطنة العلية . فتخلى عن الوظيفة، وانصرف إلى إتمام الكتاب، تحوطه العناية والتنشيط من لدن السلطان عبد المجيد، كما كانت تحوطه من لدن والده . وكان ذلك بعد سفره إلى استنبول، واجتماعه شخصيا بالسلطان عبد المجيد سنة ١٢٦٣ وببعد ذلك الاجتماع بأربع سنين كان الأوسى قد أتم تفسيره كليا في تسعة أجزاء، ورفع بنفسه الجزئين الأخيرين فصار بهما سنة ١٢٦٧ إلى الاستانة، في صحبة والى العراق عبد الكريم باشا، فكان دخوله إلى العاصمة حدثا ذا شأن جليل، نفحت به الراية العثمانية في شهرة ذلك التفسير ومؤلفه، فلم يعد إلى بغداد لسنة ١٢٦٩ إلا وقد أصبح تفسيره طائر الذكر في البلاد الإسلامية وتعاليق الإكبار والإعجاب محلاة به في المشرق والمغرب، ولم تكن أصداء هذه الشهرة ترجع إليه في بغداد حتى كان قد توفي رحمه الله في ذي القعدة سنة ١٢٧٠ .

تفسير روح المعاني للآلوسي

لما انتصب الشهاب الآلوسي ، في منتصف القرن الماضي ببغداد ،
يصنف تفسيره الواسع الجامع ، كان على ملتقى تيارات فكرية متباينة
المنابع ، مختلفة المجارى . فالمذهب الجعفرى بأصوله وطرائفه البليغة
فى الانقطاع ، العريقة فى الانكماش ، يتعلق بأهداف التشيع للتعالى
ويعكف علماءه ، فى الكاظمية والنجف وكر بلاء ، متواصلين مع
سائر علماء الشيعة فى الأقطار الإسلامية ، على دراسات علمية عميقة
تتناول تفسير القرآن العظيم بمباحث العلوم اللغوية والعقلية ، وأمر ب
بما يأخذ الأبواب من الإعراب عن نكت ذوقية ولطائف بيانية
وبديعة تتلاقى مع أصولهم ، ولا تتلاقى مع المناهج الكلامية الأخرى
والحكمة العقلية والطبيعية الممتزجة بعلم الكلام السنى كانت فى درجة
مموها التى انتهت إليها فى القرنين الثامن والتاسع على يد المضد
والقطب الشيرازى والسعد والسيد والعصام ثم تمت فيها من بعده على
يد علماء الدولة العثمانية مثل الخيالى وابن كمال باشا ، أو متأخرى
علماء الهند مثل الشيخ عبد الحكيم السيالكوتى :

والفقه كان قد تأثر بانتشار المذهب الحنفى وما مارس فقهاؤه
فى البلاد الإسلامية قاطبة من تحقيق مناط الأحكام وبحث الصور

واختلافها مما لا همد به لفقهاه الماضين على نحو ما ظهر في كتاب
 (الفتاوى الهندية) على عهد السلطان أورنگ زيب ، وفي كتب فقهاء
 الشام العظام مثل خير الدين الرملی وابن عابدين . وعلم التصوف
 كان قد ساد وجند عقول العامة والخاصة ، حتى لم يبق لعلم غيره معه
 من مجال ، وعلوم اللغة العربية كانت سائرة على المنهج التحليلي ،
 الذي عليه أعظم الأعاجم وعلماء الروم مثل رضى الدين الاسترابادى
 والجاربردى وديكوز وقد استندت كلها إلى هضبة علم البلاغة ، التي
 تمت قيمتها بسعد الدين النفطازانى ، وارتوت من مجارى الأدب
 العربى الصميم ، على نحو ما مزج بين - علوم العربية وآدابها - البغدادى
 فى كتاب (خزنة الأدب) وما أحكم النفطازانى من صلة بين نكت
 البلاغة وروائع شعر المعرى تبعا لطريقة شارح ديوان المعرى « شين
 الخوارزمى المشهور (بصدر الأفاضل) .

والأدب الفارسى ، من جهته ، كان قد سما بالحكمة الصوفية ،
 وتفق بمراس رجاله اللغة العربية ، وفنونها العلمية والأدبية ففاض
 فى شعر جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى ، وسعدى وجامى
 ونشأت اللغة التركية والعثمانية وآدابها فى حجر الأدب الفارسى ، فكانت
 اللغة الفارسية قوام تعليم اللغة التركية ، ولسان العلوم والآداب فيها .
 وكان صاحبنا الآلوسى قد ورد كل نهر من تلك الأنهار المنلاقية ،
 وتشرب من كل نبع منها حتى تضلم .

فكان مراسه للأساليب الشيعية في البحث والنفسر ، وانفراده
بمجازاتهم في مراقبتهم العلمية واضحا في كتابه المسمى (الأجوبة
العراقية) الذي تناول مسائل من معضلات المباحث العالية في الحكمة
والرياضيات ، كان رجال من علماء الشيعة بإيران قد وجهوا بها إلى
العراق على معنى الإلجاء والتعجيز لأهل البيئة العلمية السنية ، فلم يكن لها
إلا الشهاب الألوسي كفيلا بالرد والنقد والتحصيل . وأما الحكمة فكان
الألوسي قد بلغ فيها شأوها الأقصى بتخرجه على الشيخ خالد
الكردي ، وهو الذي جمع مفرق المعارف الحكيمة من المشرقين .
وأما الفقه فقد كانت مشاركة الألوسي فيه بين المذهبين الشافعي
والحنفي صقلا للملكية العالية في تطبيق للفروع على الأصول والرجوع
بالأحكام إلى مداركها ومسيرة الأئمة المجتهدين في أنظارهم المقاصد
والمعاني مسيرة تخلصها من حضيض التعصب المذهبي إلى أوج
التحقيق والإنصاف . وأما التعرف فكان اتصاله شخصيا بالطريقة
النقشبندية ، وولاؤه للسهروردية والخلوتية ، ومنازعته للكشفية
عاملا على رسوخ قدمه في الفن لاسيما وأن اختصاصه بالشيخ خالد
النقشبندی وتخرجه عليه في طريقته قد سما به إلى صف البارزين
من أهل للمارف والأذواق .

وفي العربية وآدابها كان قد تفرس بكتب النحو والبلاغة تفرسا
ربطه بدواوين الأدب التي تدفع إليها كتب البلاغة ، فتمكن من طريقة

للمقارنة بين النصوص الأدبية في للمعاني والتراكيب ، مقارنة يتخذ بها من بعض تلك النصوص على بعضها شواهد زيادة على أن تضلعه بها في الآداب الفارسية قد وسع آفاق نظره في المعاني ، والنسكت ، وزاده ولو ما بدقائق للمعاني للنفسية على للمنهج الصوفي ، الذي هو مبنى الشعر الفارسي .

فهذه الثروة الواسعة من المعارف ، وبالأسلوب الجامع بينهما في الدراسة على الطريقة العثمانية الجديدة ، التي كانت قوام البيئة العلمية في بغداد ، تقدم الشيخ محمود الألومي لتحرير تفسيره الذي جاء في تسع مجلدات ضخمة تتألف من أكثر من خمسة آلاف صفحة مطبوعة من القالب الكبير .

فسلك فيه مسلك التفسير اللغوي : يهتم أولا ببيان موقع للفرد ، أو المركب من جملة الكلام ، معتمدا على قواعد الاعراب واستعمالات البلاغة ومعتمدا بانسجام المعاني وتسلسل الأغراض .

ويخطط بذلك منهجه لاستخراج المعنى المراد ، معتمدا على الشواهد ، إلا أنه يفرق إغراقا قد يسرف فيه في مسائل الاشتقاق والإعراب حتى يتجاوز محل البيان إلى القواعد والمباحث ، من البحث اللغوي ينتقل إلى المفاد معتمدا على الأحاديث وأسباب النزول ، متحررا في ذلك أكثر من الرخشي وببعض فلا يزال يتجنب الأخبار الواهية ويحرص على الإسناد المعتبر به . وربما بنى بحوثه مع صاحب الكشاف على الاستناد إلى نقد الأحانيد .

وفي تحصيل المفاد القرآني يحرص على إبراد الأنظار الأصلية والفرعية ، فيناقش الاستدلالات ، ويتعقب الأقوال ، ويعتمد على مقابلة الرأي بالرأي ، ممسكا في الغالب بما في تفسير الطبرسي من محامل غير سنية ليناقشها بقواعد الأصول ومقتضيات التراكيب البلاغية ، وآخذاً على الإمام نخر الرازي تمسكه بنصرة مذهب الشافعي ، فيناقش كلامه بما للفقهاء والأصوليين من الحنفية في تلك المسائل من أنظار في رد حجج الشافعية ومناقضتها أو متجنباً طريقة الرازي في ترجيح مذهب الأشعري ، آخذاً بترجيح مذهب السلف . وهو في كل هذه المباحث يجرى في مجال واسع من الأنظار والمعارف ، حتى أنه كثيراً ما يفشد الشعر الفارسي من مثنوى جلال الدين الرومي أو من ديوان المولى جامي ، وكثيراً ما يخوض المباحث الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية لمناقضة المذاهب غير الإسلامية ، معتمداً في ذلك على أحدث ما انتهت إليه المعارف في بيئته ، ونازماً في ذلك المنازع العجيبة في الاستدلال ، حتى أنه استند إلى حدثان اكتشاف أمريكا في تفسير قوله تعالى ، في سورة الإسراء : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فبعد أن قرر نظرية نجاة أهل الفقرة . ممن لم تبلغهم رسالة الرسل ، وما عليه المتقدمون من أن ذلك لا يكاد يوجد قال : (وقيل بوجوده في أمريكا ، وهي المسماة ببيي دنيا قبل أن يضر بها في حدود الألف بعد الهجرة كريستوفيل المشهور بقلونبو ، فإن أهلها على ما بلغنا إذ ذاك لم يسمعوا بدعوة رسول أصلاً) .

ولقد استطاع الألوسى أن يقيم حداً فاصلاً بين معرفته العلمية والصوفية ، ومنهجه الظاهرى والباطنى بعدوله عن طريقة الشيخ إسماعيل حقى فى حمل النصوص القرآنية على معانى التصوف حتى تنبؤ بذلك أحياناً عن دلالتها اللغوية ، ومحاملها الشرعية ، فاعتبر الألوسى معانى الآيات هى التى تقتضيها دلالة ألفاظها وتراكيبها ومستنبطاتها للمعانى الحكمية والحكمية التى تتناسب مع تلك الدلالات .

ولكنه جعل ، بعد الفراغ من تفسير كل طائفة من الآيات ، فصلاً خاصاً بما ذكره الصوفية فى تلك الآيات من المعانى الذوقية ، ومثى فى ذلك على الأصل الذى قرره فى القواعد التى افتتح بها تفسيره : وهى أن المعانى الصوفية أشارت إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ، وبذلك تحاشى الادعاء بأن المعانى الصوفية هى المقصود الأصلى ، حتى يكون للمعنى الظاهر غير مراد ، وحكم على ذلك بأنه اعتقاد الباطنية الملاحدة ، وتجنب أن يجعل تلك المعانى الصوفية تفسيراً ، ناظراً إلى ما كان موجهاً على الشيخ إسماعيل حقى من الانتقاد ، وجعل الفصل بين هذا وذاك تنبيهاً على أن المعانى التى يصفها بأنه من باب الإشارة ليست هى مفاد التراكيب ، ولكنها مستفادات اخذ بها الذين توصلوا إليها بطريق السلوك الصوفى على معنى أنها تستخرج زيادة على المعانى الأصلية من طريق خاص بها .

ومع ذلك فإن هذا الاحتياط لم ينفعه لأنه في إيراد إشارات ،
متجنباً استفادتهم من دلالة اللفظ قد فتح خرقاً جديداً يقتضى أن
هنالك طريقاً لاستفادة المراد غير مقتضى الألفاظ ، وهو خروج من
قواعد أهل السنة : في أن الاتهام ليس من أسباب المعرفة . وإذا
كانت تلك المعاني مقصودة فكان غير ما حائل دونها ، وبذلك صح له
أن يسمى الفقهاء والعلماء في كثير من المقامات بأهل الحجاب ، وذلك
هو ما أثار على تفسير الآلوسى الطامة الكبرى من العلماء المتمسكين
بالمبادئ الأصلية ، المدركين ما في تلك الخروق من الأخطار . وقد
كان أستاذاً الأعظم شيخ الإسلام سيدى محمد بن يوسف ، قدس
الله روحه شديد النكير عليه ، عظيم التحذير منه ، لا يكاد يتسامح
لأحد طلبته بالرجوع إليه ، بله الاعتماد عليه ، لهذا المعنى من التفسير
بالإشارة زيادة على ما الآلوسى من نزعة خاصة في الاستدلال الفقهي
لم يكن شيخنا ابن يوسف رحمه الله ميالاً إليها .

والحق أن تفسير الآلوسى لو جرد عن قيم التفسير بالإشارة لكان
أليق بمقامه العلمى السامى ، ولكن من نظر إلى التيارات التى تلاقى
في تكوينه وتكوين البيئة العلمية التى أنجبته ، التمر له عذراء ، وأيقن
بأن تعلق الأفكار بتلك المناهج من التفسير لم يكن يحتمل إلغاءها
لأنها تستقل حينئذ بتوجيه الناس ، ولذلك أوردتها إلى جنب التحقيقات
العلمية الكفيلة بردها أو حجزها عند وضع يقصرها على حدها .

نهضة الاسلام

مضى القرن الثالث عشر، بما فيه من طلائع التطور في الاوضاع، وعوامل التنبيه للأفكار، والتقليب في المعوائد والطباع.

وأقبل القرن الرابع عشر، على الشرق الإسلامي، كما قال حافظ إبراهيم : « يسير على قدمين ، من ليل ونهار ويطير بجناحين من كهراء وبخار » فأيقظ مقدمه النفوس من سباتها ، إيقاظاً مزججاً ، وهز الأفكار هزاً عنيفاً . ثم أوقفها أمامه خاتمة غير تامة الانتصاب ، مضطربة مرتعشة ، من جراء الإيقاظ المزعج ، والهز العنيف الذين أدخلها عليهما .

فتح الشرق عينيه على الوجود الذي واجهه من جديد بعد نومه العميقة . ونظر إلى الدنيا ، التي كان قد أعرض عنها وذهل عن مراقبتها ، برهة قصيرة فيما يحسب ، فإذا هي غير الدنيا التي كان عرفها قبل إعراضه وذهوله ، وإذا هو كالرجل الذي أماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت ، قال لبثت يوماً أو بعض يوم .

كانت أواخر القرن الثالث عشر ، مقدمة لهذا الانزعاج ، بما لاح فيها على الرجل النائم ، أو قل : الرجل للمريض ، من انتفاضات واهتزازات وتقلبات ذات اليمين وذات الشمال ، هي محاولات التجديد

الدينى التى نجاوبت بين الحركة الوهاية بنجد ، وحركة السلطان سليمان العلوى بالمغرب الأقصى ، ومحاولات الإصلاح العملى : فى نظام الجيش ، والمالية ، والإدارة ، والقضاء ، المحاولات التى تسلسلت من عهد السلطان سليم الثالث ثم عهد السلطان محمود الثانى ، فى تركيا ، ومحمد على ، فى مصر ، إلى عهد السلطان عبد الحميد وفرمان الكلكخانة والإصلاحات الخيرية . وما كانت تلك الانتفاضات والتقلبات ، إلا أنرا للآلام الملحة المضنية ، التى كانت تأكل احشاء ذلك الجسد الهامد ، وتجاوى جنبه عن مضجعه .

فلقد كان للعالم الإسلامى قرن واقف منه بالمرصاد ، يسير أمره معه على ناموس التقابل الذى يقوله فيه أبو العلاء :

يجبى ترايد هذا من تناقص ذا كالليل إن طال غل اليوم بالقصر
فقد كان الزمان فى حقيقة الأمر قد استدار ، منذ قرون ، دورة قضت حركتها بأن تبتدىء شمس المعارف الضاحية على الشرق تميل إلى مغربها فى الأفق الأوروبى ، منذ كان ابن خلدون يستقبل القرن التاسع بنظرة مشفقة من عواقب ذلك الدوران حين يقول : « واعتبر بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر ممرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها ثمار العلم ، وتفننوا فى اصطلاحات التعليم ، وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون ، حتى أربوا على المتقدمين ، وفاتوا المتأخرين . ولما

تناقض عمرانها وانذعر سكانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ،
وفقد العلم بها والتعليم ، ثم يقول ، في خشية وإعتراف : « وما أدري
ما فعل الله بالشرق » ثم بعد أن يعلل نفسه بالبقية الباقية من إثارة
العلوم في أقصى الشرق الإسلامي ، قائلا : « ويبلغنا عن أهل المشرق
أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة ، وخصوصا في عراق
المعجم وما بعده فيما وراء النهر أنهم على تسبيح من العلوم العقلية »
وبعد أن يباهي بسعد الدين التفتازاني ينظر إلى أوروبا مستعظما ما
بدأ يظهر فيها من نهضة للعلم لم تكن من قبل ، فيقول : « كذلك بلغنا
لهذا العهد ، أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الأفرنجية من أرض رومة
وما إليها من العدو الشمالية نافقة الأسواق ، وأن رسومها هناك
متجددة ، ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ،
وطلبتها متكررة ، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار » .

كان هذا المظر البعيد ، والتوقع العجيب ، قبل أن تطلع على
الناس ، أنوار العصر الحديث باكتشاف إبرة القطب ، وبارود المدفع ،
وظهور الطباعة ، وصناعة الورق ، وقبل إكتشاف أمريكا ، وقبل
رحلات الرواد الأولين للطرق البحرية الرابطة بين الغرب والشرق ،
وقبل أن تستحكم النهضة الأوروبية ، وتلد ما ولدت في الأفكار
والآداب والفنون ، وفي العقيدة الدينية ، وقبل أن تقطع مناهج
التفكير والبحث الأشواط التي قطعها إلى نهاية القرن السابع عشر

بحكمة سيكون وديكارت ، واكتشافات غاليلى ونيوتن فما الظن بما
حدث بعد كل هذه الأطوار ، وما نجم عنها ، من انبثاق المعارف ،
ويروز الاكتشافات ، التى جعلت الإنسان ، فى ذاته ، وفى وضعه من
العالم ، فى القرن التاسع عشر مسيحيا الثالث عشر هجرى ، قد اختلف
اختلافا بينا عن الإنسان وعن وضعه من العالم فى كل ما سبق من
قرون منذ ابتداء الإنسانية ، فمدى الإدراك الحسى قد اختلف عما كان
عليه باكتشاف للنظارة والمجهر ، فضلا عن آفاق الإدراك العقلى التى
تغيرت بالاكتشافات الرياضية ، والمعارف الكونية . والأرض
بذاتها قد اختلفت عند الإنسان الجديد عما كانت عليه عند الإنسان
للقديم فى شكلها وحركتها وأقطارها ونسب الماء فيها من اليابس
والطاقة الإنسانية قد تغيرت بما تمكن له من الآلات المسيرة بقوة
النجار والمدلول التناسبى بين الزمان والمكان قد انقلب بحكم ما
تمكن للإنسان من سرعة المواصلات الجديدة فى البر والبحر ، بوسيلة
المراكب البخارية ، فأصبحت حدود الأبعاد متجاوزة لما عهد من
نهاياتها من قبل وتطلبها للظرف الزمانى الذى تقطع فيه أقل بكثير
من تطلبها للقديم .

وارتبط بهذا الوضع الجديد ما تولد للإنسان فى حياته الخاصة من
مدارك وأذواق تطلع بها إلى ضروب من زهرة الحياة ، على غير ما كان
يتطلع إليه من قبل ، وما تولد فى حياته العامة من ربط علاقته بالأفراد

وبالجاميع ، ما غير قهرا صورة نظم الحكم ونظم المعاملات ، ففقد
 بقدر دساتير الدول وقوانينها ، ظهرت آثار ذلك كله فيما تمكن
 للأمم التي استقرت فيها تلك المعارف وتولدت عنها ولائها : من
 الاكتشافات ، وزهرة الحياة ، وسلامة نظام الحكم ، وانتظام حالة
 الفرد والمجتمع ، فإذا هي كما يقول حافظ : « فالتقت دولة العجب ،
 بدولة الأدب ، واجتمعت بدائع الاختراع ، ببدايع البراع ، واخضل
 ظل هاتين الدولتين ، وامتد من المغربين إلى المشرقين ، وأضحى الناس
 بين نعيم الحرية ونعيم المدنية » .

وإذا أثر ذلك : إن الدين فزعوا من نومهم مذعورين ، وهم أبناء
 الفرق الإسلامية ، لما نظروا إلى هذا العالم الإنساني الذي فاز بمعادته
 الدنيوية أيقنوا أن ما كان يقض مضاجعهم من آلام لم يكن ناشئا
 إلا من العوالة التي صاله عليهم بها قرنهم الغربي ، فأقبلوا يعدون
 أنفسهم لأن يفوزوا بما فاز به ، ويتلمسون قواقع الأدواء منهم
 وانتهى بذلك دور الانتفاضات التي ختم بها القرن الثالث عشر ،
 ومثل تفسير الألوسي منها شيئا ضئيلا ، على نحو ما يمثل أثر فكري
 انتفاضات لا يحكمها العزم ، ولا يعلوها الوعي ، وأقبلوا على حركات
 تملحها الغرائم الواعية ، وتتقدم الجهود الفكرية لتسييرها في فروع
 الحياة الإسلامية عامة . منطلقة بسيرها ذلك من أصل الحياة وقوامها
 وهو التفكير الديني المؤسس على القرآن وتفسيره .

الإصلاح الديني

كان ذلك الهول المزعج ، الذي نزل بالعالم الإسلامي من جراء الأحداث المربعة التي أصابته فنبهته إلى نسبة مقامه ، في تأخيره وانحلاله ، في مقام العالم الأوربي ، في تقدمه وحزمه ، هولا ، قد ضيق من صدره الذي كان منفرحا للإسلام ، تضيقا أخرج به وأضناه ، ومن مسا مؤلما داميا ، موضع العقيدة الدينية من قلبه ، إذ أصبح يشعر بأن حقيقته القومية الإسلامية قد بدأت تبتعد عنه ، مندرجة في الماضي المنقرض ، وأنه بقي في حاضره غريبا عن كل شيء غربة لا تقف عند حد ما قال أبو الطيب :

ولكن الفتى العربي فيها

غريب الوجه واليد واللسان

بل تتجاوز ذلك إلى ما هو أبلغ في وحشة الاغتراب ، أعنى غربة الرجل في وطنه ، التي يقول فيها أبو العلاء :

أولو للفضل في أوطانهم غرباء

تشذ وتنأى عنهم الغرباء

نم إلى حالة من الغربة فوق ذلك كله : هي غربة الإنسان بنفسه

عن نفسه ، حيث يحس بأنه واقف من صروف أحداثه وتقلبات
 زمانه ، موقفاً يجمعه شاهداً في الغائبين ، وغائباً معدوداً في الشاهدين
 حيث يكون بحسه مع الأحداث مغالطاً لها ، ويكون لبه وجوه
 نفسه قد تخلفا عنه ، لأنهما لم يستطيعا لتلك الأحداث الثقيلة
 المنكرة ، خلطة ومراسا ، فيكون في وقت واحد هو وليس
 هو ، ويشهد الأحداث شهوداً حسياً في ذهول إدراكه إذ تمتد يده
 إلى أمور لا يطمئن إليها قلبه ، ويرى بصره قريباً ، ما يوده فؤاده
 بعيداً ، فتضطرب في نفسه الأحاسيس ، وتتدافع العوامل ، وهو
 تارة يبتعد عن حضوره النفس متعلقاً بجران الأحداث الماثلة
 من حوله ، وتارة أخرى يغيب عن حضوره الشبح طائر إلى مسبح
 نفسه في آفاق الحقائق المجردة ولسان حاله ينهد :

ردوا على جفنى النوم الذى ملبا

ونبتوني بعقلي أية ذهاب

فلا يزيد عليه يوم على ذلك إلا وحيرته زائدة ، واضطرابه
 مرتبك به ، وألمه بالغ مبلغ ما قال ابن الفارض :

ممره واضطباره فى انتقاص

وجواه ووجده فى ازدياد

فى قرى مصر جسمه والأصباحا

ب شأما والقلب فى أجياد

ذلك هو حال العالم الإسلامى فى التنافر بين مثله العليا وبين واقعه المحسوس ، وأواخر القرن الهجرى الماضى ، يؤمن فى نفسه بعظمة وعزة لا يجد لها فى الأمر الواقع مظهرا ، وبقدر قرنه الأوروبى بمنزلة الهدون فيجده ، فى الواقع ، قد سما فوق تلك المنزلة بمراحل وبهجر من شرائعه وعوائده وآدابه ما يجب عنده أن لا يهجر ، ويتلبس من شرائع غيره وعوائده وآدابه بما لا يجوز فى نظره أن يتلبس به ، فإذا التوضى العقلية تنتشر حوله وتسود عليه ، وإذا أمواج الأهواء السياسية تتقاذفه ، وإذا هو مسلوب الإرادة ، مسلوب اللب ، يفعل الشيء ولا يقبل أن يقال أنه فعله ، ويستحل العمل ولا يرضى على من يقول له : إنه حلال ، وكان من طبع تلك الجبهة الأليمة ، أن تنتهى بالمجتمع الذى نزلت به إلى إحدى نتيجتين :

إما الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقادية ، بتعوده شيئا فشيئا ، ما هو جار عليه من واقع ناب عن تلك المثل والمبادئ ، وإما عزم جديد يدفعه إلى أن يجمع نفسه النافرة ، إلى نفسه الحاضرة ويتناول ما هو أمامه بجأش رابط ، وفكر ناقب ، حينما يستطيع أن يجد فى مثله العليا ومبادئه الاعتقادية مسانغا لتلك الأحداث التى هو خائض غمارها من حيث يدرى ولا يدرى .

ولكن الذى كان يحول بينه وبين ذلك العزم الجدي : أن
 المثل العليا ، والمبادئ ، التى استمدتها من تعاليم الإسلام ، كانت
 غير متفتحة لأن يجد فيها مساندا للأحداث الداهية عليه . فإن تلك
 المبادئ الإسلامية السمحة التى آتت بين العقل والدين ، ومكنت
 للأحكام الشرعية محل انطباقها ، دائرا مع دوران المعاني والمصالح ،
 واختلاف الظروف الزمنية والمكانية ، كانت مع ذلك قد حملت
 من البدع ، وسوء التأويل ، وقصور الأنظار ، ما لا قبل لها باحتماله
 فقصرت المعاني عن غاياتها ، وانكشفت مرامي الدين عن أنظار
 العلم والحكمة ، وزادها ظلام عصور الجهالة وقرون الانحلال
 تضاؤلا وانكاشا .

فلما هب المجتمع الإسلامى من نومه ، على فجر النهضة فى أواخر
 القرن الماضى ، وجد الأحكام الإسلامية والحكم القرآنية محصورة
 وراء سور مضروب عليها ، من البدع والعوائد ، لا تستطيع أن
 تتعداه إلى المحيط الواسع ، والحقل الخصب ، إلا إذا اقتدت بنور
 من التفكير الدينى يهديها إلى طريق تخلص به من صور البدع المحيط بها
 حتى تتحرك حرة طليقة ، ويرى الوجود صورتها النقية مجردة عما
 كان يرين عليها فى محبسها وراء سد البدع والعادات .

وفيا كان العالم الإسلامى يتطلع من حيرته إلى حكمة تخرج له

الحقائق الدينية نقية من وراء أسوار البدع ، ويتصور هذا العمل المنتظر في صورة ربما كان يتصورها اقتباسا من مثل لها مرت به في القرون الغابرة من آثار الطرطوشي ، والشاطبي ، وابن الحاج ، وابن تيمية ، وابن القيم ، والشوكاني ، والرهوني ، والسنوسي ، وابن عبد الوهاب .

كانت محاولات أخرى منصبة إليه من الغرب ومن الشرق تتجه إلى قطع أمه من تجديد كيانه الإسلامى ، إذ تبرز له الحقائق الدينية وراء ذلك السور ، ولن تستطيع أن تجد فيه منفذا للخلاص ، وتروج في نظره عظمة الحضارة الأوروبية ، وضرورة إقباله عليها ، موسوسة وراء ذلك بأن للإسلام شأنه الزائل ، ولتلك الحضارة يومها المائل ، ومغرية له من طريق هذا الوسواس بالتعلق بمبادئ تخيل إليه أنها المنسجمة مع روح تلك الحضارة ، هى مبادئ الفلسفات المادية للعطلة التى كانت تتمثل فى الدعوات الإلحادية الآتية من الغرب بآراء ديدرو ، وفولتير ، وداروين ، أو بالمذاهب الاجتماعية والإباحية التى كانت تطلع فى أوربا تحت عنوان التقدم والتحرير ، وتتمثل فى الدعوات الدهرية الهدامة ، التى بدأت تظهر فى الشرق الأوسط بمجددة الطريقة الدهرية القديمة فى مذهب النيشرى^(٤)

الذى طلع قرنه فى الهند ، أو مجددة الدعوات الباطنية فى للذهب
البابى الذى تولدت دعوته فى إيران ، فكانت هذه التيارات الصاخبة
التي انصبت إلى موقف العالم الإسلامى ، فى حيرته أمام ولائد النهضة
الغربية ، التي غزته فى عقرو داره ، من شأنها أن تدفع به إلى اضطراب
تترزع له أقدامه حتى يهوى منفصلاً عن كيانه الدينى ، انفصلاً باتماً
ليذهب مغموراً مجروراً فى سبيل النهضة الغربية إلى حيث يفقد كيانه
القومى ويستطيع أن يستبدله باستعارة كيان غيره .

فكان الذى تحقق فيه أمل العالم الإسلامى ، فى بروز دعوة
دينية هادية ، تكفل إظهار الحقائق المحمدية من وراء سياج البدع ،
وترد غائلة هذه التيارات العادية التي كانت توشك أن تودى به ،
هو رجل من أرومة العرب للمستعجمين ، ينتمى إلى النسب الحسينى
للطاهر ، نشأ بين نخوة النسب ، وحكمة العلم ، وخبرة السياسة ،
واستكمل جهازه العلمى ، فى العربية والفارسية ، من علوم لسانية
وأدبية ودينية وعقلية ، فبلغ فيها المنتهى على ما هو شأن أهل
القطر الذى نشأ فيه ، وهو بلاد أفغانستان ، وما كان هذا الرجل
إلا السيد جمال الدين الأفغانى .

جمال الدين الأفغانى

إن ظهور جمال الدين الأفغانى من القطر القدى ظهر فيه ، فى وسط آسيا قد كان مصدق التوقع الذى كان توقعه العلامة ولى الدين بن خلدون ، من أن « بضائع العلوم الحكيمة لم تزل متوفرة فى عراق العجم وما بعده ، وأنهم على ثبج من العلوم الحكيمة » .
 فقد كانت نشأة السيد جمال الدين الأفغانى على دراسة حكيمة صميقة سامية ، خالط بها ابن سينا والغزالى وابن رشد والإمام الرازى وابن خلدون ، وامتزج فيها مع السهروردي ، والكاتبى ، والتقطين : الرازى والشيرازى ، والمعضد ، والدوانى واليبسدى ، والسعد ، والميد .

وكانت سنة تلك الدراسات الحكيمة الراقية الجامعة مرنة لم تنقطع من صوم البلاد الأعجمية : من إيران إلى الهند ، كما انقطعت من البلاد الإسلامية للعربية ، حيث هجرت تلك الكتب ونبتت أساليب ظهورها واتخذت مباحثها ومسائلها نسيا منسيا .

وكان موقع بلاد أفغانستان ، حيث شب السيد جمال الدين واكتمل ، قاضيا بأن يتمكن لناشئة العلم فيها من التعلق بطرية الماضين من رجالها : مثل الفخر الرازى والتفتازانى ، والاتصا بنبغاء الحكمة الإسلامية فى الأقطار المجاورة لها فى الهند وماور

النهر وإيران ، حاضريهم وغابريهم ما يوجه بالناشئة الأفغانية إلى الإقبال على نهج الحكمة الإسلامية الذي عمرت به بيئتهم على حين هجره الكثيرون ، لاسيما وأن مجاورة القارة الهندية وشديد الاتصال بها ، مع ما يحمي أفغانستان من أن تنالها يد الحكم الاستعماري ، التي قبضت على الهند ، قد كان من شأنه أن يفتح للحكيم الأفغاني ، الحديد البصر ، الواسع النظر ، آفاقا من المعرفة الذهنية ، والخبرة للشهودية ، قلما تتاح لغيره ، من أبناء الأقطار الشرقية الأخرى .

فلاستعمار البريطاني ، في صورته الطاغية الهادئة ، بعد القضاء النهائي على آخر رمق من امبراطورية المغل ، في حرب السبهي ، قد كان عبرة لاستيلاء القلة على الكثرة ، ومثال الدخيل من الأصيل ، من شأنها أن تبعث ، في نفس من يرقبها عن كذب ، اعتبارات ومقاييس وإنظارا في الأسباب والمسببات ، تفتتح له في إدراك ما أظهر الله من آية ، وما أخفى من سر ، في شأن هذه الأمة العجيبة ، التي تقلبت بها الأحوال بعد سلطان مبسوط ، وصفات فاضلة ، عمران مستبهر ، وعزة قعساء ، إلى ما تعانيه من مذلات وإهانات ، ترزء به من خراب في البلاد ، أو فناء في الأرواح .

والحياة التي كان يحياها الإنكليز في الهند ، وللدن الخاصة بهم ضواحي العواصم الهندية الكبرى ، قد كانت مثلا غريبا في نظام

الأسرة ، وحياة الجماعة ، وسيطرة الحكمة والرشد على كل مظهر من مظاهر السلوك .

والآلات التي نصبها المحاكون في للراسي والبراري مع من يحكمها ويسيرها : من رجال العلوم الرياضية ، كانت برهانا على أن لتلك العلوم عند هؤلاء الدخلاء مبلغا وراء الذي تركناها عليه ، نحن معاشر الأصيلين ، لما رفعنا أيدينا عن الاكتشاف والبحث في العلوم الرياضية ، وجففنا أقلامنا من التأليف فيها .

كل هذه الدواعي للنظر ، والنواحي من التأمل ، كانت مبدؤة للسيد جمال الدين الأفغاني ، في البلاد الهندية لما صافر إليها شابا سنة ١٢٧١ ، وهو ابن ثمانية عشر عاما ، قد استكمل تخرجه في العلوم العالية ببلاد أفغانستان ، فأقام في الهند نحو من سنتين يستكمل العلم بتعاطي الرياضيات على الطريقة الأوروبية الجديدة ، ويستكمل العقل بالتأمل في تلك الاعتبارات الحسكية الاجتماعية . التي ينطق بها وضع الحياة في القارة الهندية ، ولا سيما وضع الحياة الإسلامية من صوم المجتمع الهندي . وواصل سيره من الهند في سفرة طويلة كثيرة المراحل عبر الأقطار ، حتى انتهى إلى الحرمين الشريفين . فخرج في حجة سنة ١٢٧٣ ورجع إلى وطنه الأفغاني ، وقد ملا وطابه خبرة بأحوال الأقطار وتجارب الأمم . وأقبل في أفغانستان على الحياة السياسية ، فاشترك في الحكم ،

وزاد خبرة بما عرف من ممارسته وتقلباته، حتى انتهى إلى منصب أكبر المسئولين عن الحكم في إمارة أفغانستان على عهد أميرها محمد أعظم خان، إذا أصبح وزيره الأكبر في كابل، فوقف على دخائل الدسائس الاستعمارية، وشهد، من خراب القدم، وخيانة الأمانات مازاده إدراكا لحقائق الأدواء التي نزلت بالعالم الإسلامي: من فسادة الداخلي، الذي جبر إليه التسلط الخارجي. وبعد انقراض تلك التجارب، وتولى تلك الدولة، خرج السيد جمال الدين سنة ١٢٨٥ قاصدا الهند مرة أخرى، فلم يسمح له بطول للقيام فيها، وقصد منها مصر فلم يقيم فيها أكثر من أربعين يوما، تردد فيها على الجامع الأزهر واختلط بكثير من طلبة العلم ورواد الأدب. وسافر من مصر إلى الأستانة فظهر فيها علمه وفضله، وهي قلب العالم الإسلامي، وقابله فيها من الأذى والدس ما لم يسلم منه ذو قيمة من الوافدين على العاصمة العثمانية. وأرغم على الخروج من الأستانة سنة ١٢٨٨ فماد إلى مصر، وأقام فيها هذه المرة ثمانين سنين، كانت هي طور بروز حكمته ومعرفته، والإصداع بدعوته في الإصلاح الديني، بما لها من أثر جديد في توجيه تفسير القرآن.

فقد كان عمله، طيلة الثمان سنين التي أقامها بمصر، بعث ما كان مهجورا من مواد الثقافة الإسلامية وطرائقها، بتدريس الكلام والحكمة والرياضيات وتحريك مشاركات المباحث، وفتح مسالك

النظر وتهيئة فرصة التقرير والتحرير وصقل ملكاتهما بالنقد والمران، كانت حياته مدة إقامته بمصر حياة حكيم صوفي زاهد متواضع، أقام كما يقيم الوافدون من حامة المعجم، في «خان الخليلي» وبدأ يتصل بطلبة الأزهر، ويشيع ذكره بينهم، فيغشون بيته ويمجذبونه أطراف الأحاديث، فيجدون عنده رأيا وعلمًا ومقدرة ما كانوا يفرضون توفر نصيب منها لأكبر من يشار إليه بومئذ بالعلم.

وكان ينهم إلى ما في الإعراض عن الدراسات الحكيمة من علمية وصوفية، من نقص في العالم الإسلامي، يجعل تتاجه العلمي ضئيلا منقوصا، ونظره إلى الحقائق العلمية سطحيًا غير نافذ، حتى حجب إليهم شعورهم بهذا للنقص السعي في تلافيه، فرغبوا إليه أن يدرس لهم طائفة من الكتب، فأقبل يقرئهم، من هوالى كتب الكلام والأصول: للعقائد النفسية بشرح التفتازانى، والعقائد المضدية بشرح الدوانى، والتوضيح لصدر الشريعة بمحاشية التفتازانى: التساويح، ومن كتب للنطق: شرح القطب الرازى على الرسالة الشمسية، والمطالع للأرموى، ومن كتب الحكمة العليا والتصرف: الإشارات لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردى، والرسالة الزوراء للدوانى، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب الجفيني والطومى، مع التوسع في كل ذلك، بإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات، ومناقشة المذاهب والمقالات، بما سما بطلته إلى أوج

الحكمة الحق، وكشف لهم مما كانوا فيه من منازل التقاصر والقصور
ومما عليه الوضع العلمى في أوطانهم من موقف الجمود .
وكان في مقدمة المنتسبين إليه والأخذين عنه من هو عضده
في عمله والقيام على حكمته ومذهبه الإصلاحى من بعد الأستاذ الإمام
الشيخ محمد عبده .

وأنهى السيد جمال الدين هذه الإقامة الطيبة المحسنة في مصر ،
باتجاه إلى الاشتراك في السياسة لا يهمننا أمره ، ولا نمحكم عليه الآن
بصواب أو خطأ ، في أصله ومنهجه ، إلا أننا نذكر أن ذلك كان
سببا آخر جد في مصر سنة ١٢٩٦ ، فلم يكن خروجه منها رزءا
بالغا على خطته الإصلاحية العلمية ، لأن بذرتة ، كانت قد أخرجت
شطأها ، والشعلة التي كانت ملتهبة في فكره وروحه كانت قد
أضاءت مقاييسها في أفكار وصدور ، وعلاوة على أن خروجه من
مصر قد ألقى به إلى الهند مرة ثالثة ، فزاد تعمقا في اختبار اللذاهب
ووقف بقله لمقاومة الدعوة الإلحادية الدهرية إذ كتب هناك
رسالة باللغة الفارسية ، كانت دستور للنهج الإصلاحى الدينى الذى
سارت عليه ، من بعده ، الدراسات الدينية والقرآنية : في مجلة المنار
وآثار الشيخ محمد عبده .

هذه الرسالة هى التى حرر ترجمتها ، فيما بعد ، الشيخ محمد عبده ،

بعنوان « الرد على الدهريين » وهي التي بسط فيها جمال الدين رأيه في الحكم على الفلسفة الطبيعية المعطلة ، وفساد مذاهبها ، وسوء نتائجها في الأخلاق والنظم الاجتماعية ، مقارنة ذلك بما للدين من أثر في تكوين الخصال النفسية للطبقة وحماية النظم الاجتماعية المصالحة . وقارن فيها أطوار توارخ الأمم بما أنالت من سعادة في التدين وما أصابها من شر بالنورط في المذاهب الإلحادية .

وجعل محاور تلك المقارنة التارخ الإسلامي فحمل كل ما أصاب المسلمين في أفكارهم وأخلاقهم على الدعوات للباطنية ، والانحرافات الاعتقادية .

وانتهى إلى أن الدين هو سبب السعادة التامة ، وأن دين الإسلام قد فاق في تلك للزنية بما لا يساويه فيه دين ولا يقاربه بما هذب من العقول ، وما طهر من الطبائع ، وانتهى إلى نقطة سلبية استفهامية هي منطلق للعمل الإيجابي للناس . بعد من حكته .

وهي قوله : فإن قال قائل : إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السيئة والشأن الخزي أجوابه : أن للمسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم ، وأكتفى الآن من القول بهذا النصر الشريف : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

الشيخ محمد عبده

هذا حكيمنا الأفغانى لم يكده يلتقى على العالم الإسلامى من حكمته السامية ، التى أفاضها من مقامه من الهند فى بلاد الدكن بمدينة حيدرالاباد ، خلاصة نظره فى للقارنة بين ماضى المسلمين الزاهر ، وحاضرهم العائر ، ما جعل مداره على النص القرآنى الشريف « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » حتى استمسك جمال الدين بالعروة الوثقى من ذلك التنبيه القرآنى البليغ ، فأقبل يبحث عن طريق يسلكه المسلمون ليتمكنوا من رد حالتهم من السوء إلى الحسن كما غيروا ما بأنفسهم من الحسن إلى السوء ، فلم ينته به الفكر إلا إلى إيجاد حركة إسلامية جامعة تعمل على إيقاظ أفكار المسلمين إلى إعادة الحكم الإسلامى ، والهداية الدينية ، إلى ما كانوا عليه فى العصر الأول : من الطهر والعدل والكمال ، مع ملاحظة العلل التى أدت بهم إلى مآم فيه ، وبيان الواجبات التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف ، وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات ، والاحتراز من غوائل ما هو آت .

وعلى غرار هذه القواعد نسج السيد جمال الدين خطة عمله الإصلاحى الذى شمر للاضطلاع به عند استهلال هذا القرن الرابع عشر ،

لما فارق البلاد الهندية أو آخر سنة ١٣٠٠ هجرية، وسنة ١٨٨٢ ميلادية فر على مصر من قناة السويس، وكتب من هناك يستنجد بأخص أبنائه، وأخلص أصفياه : الشيخ محمد عبده، ليتداركه بقوة حنانه وبيانه، وبلتحق به إلى أوروبا لينجزا معا ما فكر فيه من أمر. وكانت يد الجحوت، التي خرجت بالسيد جمال الدين من الهند، قد خرجت قبله، من حيث لا يعلم هو، بصديقه وتلميذه من مصر منفيا، فأقام في بيروت.

جمت رياح الأحداث بين الرجلين في باريس، أوائل السنة للوالية، فامتزجت الروح بالروح، وتجمست الفكرة القلم، وأقبل جمال الدين بعقله، ومحمد عبده بعلمه، يخطان منهج الخلاص في جريدة العروة الوثقى، مؤلفين بين مراحل العرضية في معالجة الأحداث الجارية بومئذ في العالم الإسلامي، وبين مقاماته الجوهرية في معالجة الانحرافات : الاعتقادية، والخلقية، والاجتماعية، التي نزلت بالعالم الإسلامي، وبيان براءة الإسلام منها، وإن عود الإسلام إلى حالة عزه متوقف على تقويم تلك الانحرافات.

وتجسدت بذلك عناصر الفكرة الإصلاحية جليلة لصاحبها، قبل أن تتجسد لمن عداها من الناس، واتخذت فكرة جمال الدين الأفغانى من بلاغة فلم تليذه، ونفوذ بيانه، معارض برزت فيها صورها صافية ناصعة، وقد تخلصت مما كان رائنا عليها من انقباض

طبعه ، وتشاؤم نزعته والمحلت عنها عقدة المعجزة التي كانت ترسف في قيودها ، فأصبح الرجلان متكاملين ، وتمازجا وتفاعلا حتى صارا متنيين ، فأذاكل منهما هو الآخر بعينه .

وضرب الدهر بينهما بضرباته ، فافترقا من باريس ، وسار أحدهما مشرقا والآخر مغربا : إذ ذهب السيد الأفغانى إلى روسيا وللاتيا ، ثم رجع إلى إيران ، ثم عاد إلى لندرة ، ومنها انتقل إلى الأستانة التي توفي بها في شوال سنة ١٣١٤ مارس سنة ١٨٩٧ . وأما الشيخ محمد عبده فرجع من باريس إلى تونس ، ثم استقل من تونس إلى بيروت ، ثم عاد إلى مصر سنة ١٣٠٦ .

فإذا كان الحكميان قد أصبحا عبارة عن صورتين متطابقتين ، فإن الصورة التي نتبع فيها ما كان لتلك الحكمة من أثر في تفسير القرآن إنما هي الصورة الشرقية العربية : ولنرى بها صورة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .

كان الشيخ محمد بن عبده خيراؤه من الريف للمصرى ، من قرية في منطقة شبراخيت تسمى « محلة نصر » لم يبتدئ بتعلم القراءة والكتابة الا وهو ابن عشر سنين . ثم بعد أن حفظ القرآن العظيم وجوده ، تقاذفته مناهج التعليم للتبعة يومئذ بين اطمئنان ونفور ، حتى أخذته يد إرشاد صوفي طاهر هذبت نفسه ، وحبيت اليه للعلم فقال منه طرفا بالمعهد الأحمدي في طنطا ، ثم التحق بالجامع الأزهر

بالقاهرة سنة ١٢٨٢ وداوم على الدراسة إلى أن اتصل بالسيد جمال الدين الأفغانى أول سنة ١٢٨٢ فلازمه ثمانى سنين ملازمة كانت هى حامل تكونه الحقيقى ، ونخرجه على المناهج الحكيمية النظرية :
التي أحيها وساق إليها السيد جمال الدين .

فلم يكن الشيخ جمال عبده فى الحقيقة إلا أنرا من آثار السيد الأفغانى ، لم ينفذ إلى لباب المعارف إلا بتوجيهه ، ولم يتذوق روح حكمته إلا بنفحاته ، فلا عجب أن يكون بما أتيح له من رفقة ، وما تأتى له : من تشرب أفكاره ، وهضمها ، والتصرف فيها تصرف الإيضاح والضبط والتركيب والتحرير ، صورة منه ، تشرب روحه ، وتنفس حكمته ، وأسس مباني عمله على القواعد التي وضعها الجلال بيده .

وعلى ذلك كانت الحكمة التي تعلق بها حكمة جمال الدين الأفغانى : وهى آية « إن الله لا يغير ما قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » نفس السبب الذي تعلق به الأستاذ الإمام محمد عبده فى معارج حكمته وكانت خيبة التجربة التي ابتدأها فى باريس : وهى تجربة إرجاع حال المسلمين إلى السيرة الأولى من طريق الإصلاح السياسى ، خيبة محدثة فى نفس الشيخ محمد عبده عبرة ودرسا لم يصدها عن متابعة طريق الوصول إلى التغيير المقصود بل زاداه تصميما على إدراك الغاية ، واقتناعا بأن الذي وضعت عليه اليد فى باريس ليس ممكن

الداء الأصلي ، ولا محل للعلاج المطلوب بالتغيير .

وإنه إذا كان بالمسلمين فساد في الوضع السياسي ، أفليس في هدى للقرآن ، الذي هدى من كان قبلهم ممن هم أجهل منهم وأضل ، ما هو كفيلاً بإصلاح ذلك الفساد ، فما بال الأولين اهتموا بهدى الكتاب المبين فأصلحوا ما بهم من فاسد ، وقوموا بما بهم من منحرف وهؤلاء الآخرون عجزوا عن إصلاح فسادهم ، وعلاج داءهم ، مع أن الدواء الذي عالج أولهم بالأمس موجود بين يديهم اليوم ، فكانوا كالذي يتجرع الغصص من آلامه ، والدواء في بيته ، وهو لا يتناوله .

كان القرآن حينئذ ، على مارآه الشيخ محمد عبده ، الدواء الشافي للمسلمين مما هم فيه ، ولكنهم لا يتناولونه ، فأين اليد التي تقرب من هذا المريض دواءه ، وتناوله إياه . لا جرم أنها لن تكون إلا يد التعليم الصحيح للإسلام ، والتفسير الحكيم للقرآن .

دخل شيخنا محمد عبده على هذا اليقين إلى بيروت ، فصادفها تغلي بحركة إصلاحية إسلامية ، كان قد ألهبها فيها المصلح التركي ، أبوالأحرار : مدحت باشا وقد كان والياً عليها ، وأذكي لبيب تلك الحركة حرص المسلمين على مجارة المسيحيين في نهضتهم التعليمية ، التي مهد مسالكها في وجوههم ما كانوا متحفظين منه مما بقي يربط المسلمين بالدولة العثمانية من روابط .

فأقبل الناس بتلك الدواعي على الشيخ محمد عبده ، عند حلوله

في بيروت ، إقبالا عرف به فدر ما امتاز به من المواهب ، فأصبح منها بالمنزلة التي كان عليها السيد جمال الدين بمصر ، عندما أقام بها إقامته الطويلة ، الا أن مقام الشيخ محمد عبده كان أوضح ، والاحتراز منه كان أقل .

وهناك ابتدأ ينتهج النهج الذي رآه الموصل إلى تحقيق حالة إسعاد المسلمين والإسلام ، وهو منهج تقرير العقيدة الدينية وتفسير القرآن تقريراً وتفسيراً يتجردان عما ربط به كل منهما : من الطرائق الملزمة ، والألطار غير المسلمة .

فابتدأ في الجامع العمري ببيروت يعقد مجلساً للتفسير ، ثلاث ليال في الأسبوع ، لا يتبع فيه الطريقة المعتادة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن ويفيض في طرح معانيها ، واستخراج أسرار حكمة ، على طريقة لم يسبق إليها ، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية ، إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مينا فسادها بالمقارنة ، ومستمداً من الهدى القرآني ما يوضح ضررها ، ويشير إلى ما يدفع خطرها .

وبذلك أبرز للعيان صورة من العلم الديني اختلفت عن العصور المألوفة عندهم التي عكف الناس عليها منذ قرون . واطرد سيرة على ذلك المنهج في ما أتى في بيروت من دروس أهمها درس العقيدة التي

كان يلقيه بالمدرسة السلطانية ، والتي كانت خلاسته بارز في وضع
محيب يعتبر ابتداء مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامى . وهر
(رسالة التوحيد) .

ثم تتابع سيره على تلك الخطى نفسها لما عاد إلى مصر سنة ١٣٠٦
وحاول إصلاح مناهج التعليم الإسلامى على صورة تحقق ذلك المثل
الذى ضربه في دروسه ببيروت ، لا سيما محاولته الأولى في إصلاح
الأزهر : لما توصل إلى جعل إدارته بيد مجلس كان هو عضوا
دائما فيه ، وإسناد مشيخته إلى الشيخ حسونه النواوى ، الذى يراه
أمثل أهل الأزهر في ذلك الدور ، عوضا عن الشيخ محمد الإنابى
وكان ذلك سنة ١٣١٢ فضت له نحو خمس سنين يعمل على الخروج
بالأزهر مما كان عليه من أوضاع متخلخلة في الإدارة والنظام
والتعليم ، لم ينته به في ذلك إلى الغاية التى رجاها ، إذ انفصل عن
مجلس إدارة الأزهر باستقالة اضطر إليها .

فعدل إلى طريق التكوين الفكرى لمن يعنى معانى الإصلاح الدينى
الذى سعى إليها بمعاودة درسه تفسير القرآن العظيم بالجامع الأزهر
أوائل سنة ١٣١٢ فاستمر على ذلك الدرس ست سنين بطريقته العجيبة
وكان تلميذه السيد محمد رشيد رضا يلخص تلك الدروس ، وينشرها
في مجلته الإسلامية الكبرى : مجلة المنار ، ولذلك اشتهر التفسير
باسم (تفسير المنار) .

تفسير المنار

إن التفسير للسمى « بتفسير للنار » يقوم في حقيقة أمره على ثلاثة رجال : أولهم السيد جمال الدين الأفغاني الذي انقذت من فكره نظرية وجوب إصلاح المجتمع الإسلامي، ورجوع المسلمين إلى منبع الدين وتلقيه من هناك صافياً مبرأ عما اتصل به من الشوائب . والرجل الثاني ، من الثلاثة الذين قام على كاهلهم تفسير المنار ، هو الشيخ محمد عبده الذي باشر فعلاً تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النظرية التي دعا إليها السيد جمال الدين الأفغاني ، وكان ذلك في الدروس التي قام بها الشيخ محمد عبده في بيروت ، بين سنة ١٣٠١ وسنة ١٣٠٣ ثم الدروس التي قام بها في مصر في الست سنين الأخيرة من حياته : ما بين سنة ١٣١٧ وسنة ١٣٢٣ وتناولت من أول القرآن العظيم إلى نهاية الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من السورة الرابعة ، سورة النساء : وهي قوله تعالى : « وكان الله بكل شيء محيطاً » والرجل الثالث الذي تمت به سلسلة الثلاثة الذين يصح أن ينسب إليهم تفسير المنار هو أبو عذرة حقا ، وأعني به الشيخ محمد رشيد رضا ، الذي كان الداعي للشيخ محمد عبده إلى أن يواصل ، في مصر بمجهد ذي بال ، ما كان ابتداءً به في بيروت بمجهد

ضعيف ، ثم كان هو المتولى لتقييد ما عليه الشيخ محمد عبده وتلخيصه ، ثم نشره تباعاً في مجلته : مجلة المنار التي اشتهر التفسير باسمها . ثم كان الشيخ رشيد أخيراً هو المكمل للتفسير : بما يدرجه من عمله وبيانه أثناء تلخيص ما قرره الشيخ محمد عبده ، وبما وصل به الكتاب من حيث انتهى الشيخ محمد عبده من تتمة التفسير استقلالا بما كمل به المجلد الخامس وتتابعت عليه بقية المجلدات حتى المجلد الثاني عشر .

فاذا كان هناك من بين الثلاثة : جمال الدين ، وعبده ورشيد رضا من هو أحق بأن ينسب إليه تأليف هذا التفسير من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلف الحقيقي له فعليا : وهو العلامة الشيخ محمد رشيد رضا .

على أن الميزة الحقيقية لذلك التفسير في منهجه البديع ، وفي ما اشتمل عليه من أمور اشتهر بها ، ورجع بسببها إليه ، إنما تثبت خاصة للملحق تلك الدروس وهو الشيخ محمد عبده .

كان الشيخ محمد عبده ينظر إلى حقائق الدين الإسلامي على نحو يختلف اختلافا واضحا عما كان ينظر به إليها أكثر معاصريه من علماء الإسلام . وكانت أصول نظريته تلك قائمة في نفسه يسير عليها ، لكنها غير بارزة المعالم للناس ، كما كانت المناهج الاجتهادية

التي صار عليها أئمة المذاهب قبل تدوين أصول الفقه . فكان اتصال
الشيخ رشيد به ، فرصة لتفتق تلك المبادئ ، واتضح تلك
الأصول ، بالدور العظيم الذي قامت به مجلة المنار في خدمة الدعوة
الإصلاحية

نشأ الشيخ محمد رشيد رضا في البلاد الشامية ، ببلدة القلمون ،
على مقربة من مدينة طرابلس ، من الجمهورية اللبنانية وتكون
على المناهج التي يتكون عليها علماء الشام - غير الأزهرين - من
إبصار الجانب المنقول ، من جانبي الثقافة الإسلامية ، على الجانب
المعقول منها ، والجنوح إلى طريقة التوسع في المقاصد ، من العلوم
الدينية ، عن طريقة التعمق في الوسائل والآلات ، مع التزام خطة من
السلوك الصوفي ، والانطباع بأثر من المعارف الدوقية ، ترسخ به
أقدام العلماء الشاميين في مقام التربية ، وبشع نفوذهم الروحي ،
في مدنهم وقراهم ، بما لا ترسخ به أقدام العلماء في غير البلاد
الشامية ، ولا يشع لهم نفوذ روحي على من حولهم .

وإن في تلك الذشاة السلفية الصوفية لما يوقظ الآخذين بها من
أهل العلم إلى نوع من المراقبة الفردية والاجتماعية : يقيمهم على نهج
تغيير المنكر ، والنهي عن الفساد ، والدعوة إلى إصلاح حال
المسلمين ، وتجهيد معالم الدين الإسلامي . وفي ذلك ما يشرح

صدور هؤلاء العلماء المتصوفين للدعوات الإصلاحية ، في مبادئها ،
 ما لا تنشرح به صدور غيرهم من العلماء ، وإن كانوا أوسع قدما
 منهم في العلم ، وأبعد صيتا فيه وكذلك كان السيد رشيد رضا في
 نشأته للصوفية ، وطريقته النقشبندية ، شديد الانقباض مما حوله ،
 سريعا إلى الانتقاد على الناس في ما هم مقيمون عليه من العوائد التي
 لا تقرها أحكام الدين وآدابه .

وانصل الشيخ رشيد في نشأته تلك بعلم من أعلام النهضة
 الفكرية الإسلامية ، هو الشيخ حسين الجسر ، وكان من أهل البقعة
 والعمل ، مارس الحياة الاجتماعية ، واشتغل بالصحافة ، وقارن بين
 ما عليه المسلمون من التأخر والضعف ، وما عليه غيرهم من التقدم
 والقوة ، فأدرك وجوب الدفع بالعالم الإسلامي إلى الأخذ بوسائل من
 العلم والعمل غير التي كان ما كفا عليها . فكان هذا الأستاذ في البلاد
 الشامية ، كما وصفه تلميذه السيد رشيد ، « الوحيد في الجمع بين
 العلوم الإسلامية . ومعرفة حالة العصر المدنية » . وبه توجه
 تلميذه ، في تغيير المنكر ، وجهة جديدة أصبحت تقصد إلى إرشاد
 المسلمين إلى المدنية ، والمحافظة على ملكهم ، ومباراة الأمم العزيرة
 في العلوم والفنون والصناعات .

وكان الشيخ حسين الجسر على صلة بحركة المروءة الوثقى : تأتيه

أعداد الجريدة من باريس بانتظام ، وكان يقول : إن جريدة العروة الوثقى ستحدث انقلابا عظيما في العالم الإسلامي .

فبالشيخ حسين الجسر ، أيضا ، اتصل رشيد رضا بالعروة الوثقى ، وبثأثيره مال إليها ، ومن عنده جمع كل ما صدر منها . واستنسخ الجميع وقرأه المرة بعد المرة ، حتى انتقل بذلك - كما يقول عن نفسه إلى طريق جديد في فهم الدين الإسلامي ، أصبح به داعية للمذهب الإصلاحى الذى شرحته فصول العروة الوثقى ، حرصا على آثار السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، مناضلا دونهما ، مدافعا عنهما .

وكان قد عرف الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده معرفة عرضية ، لما زار الشيخ عبده مدينة طرابلس ، أيام إقامته فى بيروت ، لكنه لم يتلق عنه ولم يتلمذه ، حتى عاد الأستاذ الإمام إلى مصر وبقي الشيخ رشيد فى طرابلس الشام ، يتم دراسته ، إلى أن استكمل تخرجه . واتصل أثناء ذلك بالأستاذ الإمام مرة أخرى ، لما قدم من مصر إلى لبنان مصطفا . فلم يكن ذلك يزيد إلا هياما بالأستاذ الإمام ، والسيد جمال الدين وتقانيا فى نصرتهما ، وتصميا فى العزم على الهجرة إليهما .

وتوفى السيد جمال الدين سنة ١٣١٤ / ١٨٩٦ قبل أن يتاح

للسيد رشيد الاتصال به ، فأجمع الرأي على « الهجرة » إلى مصر ،
للاتصال بوارث علمه وحكمته الأستاذ الإمام . وتم له أمر الهجرة ،
فنزّل مصر في ٨ رجب سنة ١٣١٥ - ٣ يناير سنة ١٨٩٨ .

واتصل بالأستاذ الإمام ، يهب نفسه لخدمة مبادئه وترويج دعوته
وكان منذ رحل عن الشام عاقدا النية على إصدار جريدة ، أو مجلة
تخدم الدعوة ، وتحررها ، وتنشرها ، وتصل بين ما انقطع بانقطاع
جريدة العروة الوثقى . وكان أصدقاؤه بالشام يرفقون ذلك منه
ويظنون تحققه من وراء « هجرته » إلى مصر ، فسرطان ما اتصل
بالأستاذ الإمام حتى تم بينهما الاتفاق على إصدار المجلة ، وكان
الأستاذ الإمام هو الذي اختار لها اسم المنار .

وبصدور المنار سنة ١٣١٥ بدأت تبرز أفكار الأستاذ الإمام
في مجالات نظرية مشروحة موصلة ، وبانتشار المنار بدأت تلك للبادئ
تشيع وتنتشر ، بحيث أن إمامة الشيخ محمد عبده لم تنأس في الحقيقة
إلا على صدور مجلة المنار . فيها اشترت تقاريره ، ومقالاته وفتاويه
ومواقفه في الدفع عن الإسلام ، وفيها رده على الكائدين له ومقاوميه
وفيها مجد اسمه ، وأعليت صمته ، وفيها تلقب بالأستاذ الإمام . وفيها
وهو أهم شيء ، في موضوعنا ، نشر تفسيره ، ولها كتب وبقلم
منشأها حرر .

كان درس التفسير سائرا على منهج الاعتناء بحاجة العصر وعدم التقيد بما هو موجود في كتب التفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامي الحكمة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير .

وكان صاحب المنار هو الذي طلب ذلك الدرس ، وألح في طلبه وابتدأ وأعاد حتى أقنع الأستاذ الإمام بإقراءه .

وكان يكتب في أثناء الإلقاء مذكرات مقتضبة ، ثم يعود إلى تبويبها وإعدادها بما في ذاكرته من الدرس .

ولم يشرع في نشر الخلاصات التي يكتبها إلا بعد عام من الشروع في الدرس . فقد ابتدأ الأستاذ الإمام الدرس في المحرم سنة ١٣١٧ وابتدأ نشر الدروس في المنار في المحرم سنة ١٣١٨ . وكان الشيخ عبده يطلع على ما سينشر ، بعد التصنيف في المطبعة وقبل الإخراج فربما ينقح فيه بزيادة قليلة ، أو حذف كلمة أو كلمات .

على أن صاحب المنار لم يكن يتحرى حكاية أو تلخيصا لما يقوله الأستاذ الإمام ، بل كان يكتب ما يجد في نفسه من إدراك لمعنى الآية بما ثار في فكره ، أو انساق إليه علمه مما يوضح معنى الآية ، ويحتفل لإيراد ما اختص ببيانه الأستاذ من المعاني المبتكرة للمستجيده ، فيعزو ذلك إليه صراحة .

وكان الأستاذ الإمام يطلع على ذلك كله ويقره لما كان حيا .
ومند أن توفي الأستاذ الإمام ، واستمرت مجلة المنار تنشر دووم
التفسير التي كان ألقاها في حياته ، أصبح التحرير واضحا في التفرقة
بين ما هو منقول عنه وبين ما هو من بيان الكاتب .

ثم لما انتهى النشر إلى حيث أدركت الوفاة الأستاذ الإمام ، استقل
الشيخ رشيد بأعباء التفسير وحده فأكمل منه إلى نهاية الجزء الثاني
عند قوله تعالى : « وأن الله لا يهدي كيد الخائنين » في سورة يوسف
فكان ما كتبه الشيخ رشيد ، مستقلا ، أكثر من سبعة أجزاء ، وما
كتبه ، اعتمادا على أستاذه واستمدادا منه ، أقل من خمسة أجزاء فكان
حظه في المجموع أغلب ، وكان بانتساب هذا التفسير إليه أحق .

نعم إن روح التفسير اختلفت في بعض عناصرها ، بين ما كان
يكتب منه في حياة الأستاذ الإمام ، وما كتب بعده مما استقل به
الشيخ رشيد .

وذلك الاختلاف يبدو جليا في المنصر الذي يعبر عنه الشيخ
رشيد (بالأثرى) .

فقد رأينا أن التكوين الأصلي للشيخ رشيد كان تقليدا أنريا ، على
طريقة المتقدمين ، مختلفا في ذلك عن التكوين الأصلي للعبد

جمال الدين وللشيخ محل عبده ، إذ كان تكونهما بحثيا نظريا ،
على طريقة المتأخرين .

فلم يكن الأستاذ يخل بالناحية الأثرية ، ولا يولي اهتماما للأخبار
وطرق تخريجها ، ولا يعتمد في تفسير الآيات على الأخبار المتصلة بها .
وكان الشيخ رشيد ، بما امتزج بالأستاذ الإمام روحيا وفكريا ،
قد تأثر بهذا المنهج ، وسابر الأستاذ الإمام عليه فيما اقتبسه من
الدروس التي ألقاها الأستاذ الإمام وكان بيانه مفتتح البحث فيها
ومحمد المداخل إليها - حتى صرح في المقدمة بأن : (أكثر ما روي
في التفسير بالمأثور حجاب على القرآن وشاغل لنا فيه عن مقاصده
العالية) ولكن لما استقل الشيخ رشيد بمائة العمل من مبدئه ،
وأصبح معتمدا على المصادر التي كان الأستاذ الإمام يأخذ منها ويترك
حسب منهجه العلمي ، بدأ عواء الأول للعلوم النقلية الأثرية يعاوره ،
ويأخذ به ، فالإليها ، وتلبع رجالها : الأولين مثل الطبري ،
والآخرين مثل ابن كثير فبدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت
بادية على أجزائه الخمسة الأولى ، على ما يواف بين اللاحق والسابق
من حيث القصد والأسلوب ، فيما عدا هذا العنصر الأثري .

وقد أثبت الشيخ رشيد بنفسه هذا المعنى في المقدمة . ولكن مع
ما اختلف بين الطرفين في المنهج العلمي ، فإن الغاية بقيت متحدة ،

والروح بقيت متحدة كذلك ، بحيث أن (تفسير المنار) في جملة
يعتبر تفسيراً ذامهج مطرد ، وأفكار متناسقة ، وهذا المنهج للمطارد
قد يقع الانجاء إليه من مسالك البحوث الأصلية للنظرية ، أحياناً ،
وقد يقع الانجاء إليه من مسالك النقول الأثرية نارات أخرى .

فاذا وصلت هذه المسالك أو تلك بحررالتفسير إلى المنهج المخطط
للسير ، التزمه واستقام عليه ، حتى يصل منه إلى نتائج البحث
المنلاقية في غاياتها وروحها ، مع ما كان انتهى إليه من نتائج
في بحوث أخرى عند آيات أخرى على ذلك المنهج نفسه ، فبرزت
من مجموع ذلك الوحدة التي جعلت من تفسير المنار مداد روح النهضة
الإسلامية الحديثة وقوام التفكير الإسلامي المجدد ، في هذا
القرن الرابع عشر .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عام جديد

اللهم إيماناً بك ،
وتصديقاً بكتابك ،
ووفاء بعهديك ،
ورعاية لحقوقك ،
وجهاداً في سبيلك .

واتباعاً لهدي سيدنا محمد ﷺ . النبي العاقب الخاتم الذي لا نبي
من بعده أبداً .

تبدأ هذه السلسلة عامها الثاني في شهر ربيع الأول وذكريات
للولد النبوي الكريم تحتضن الوجود بالنفحات ، وتسبغ عليه من
البركات ، وتحفه بالعطر الندي من عند سيد هذه الأمة ، إمام
الأنبياء ، وخاتم عقد الرسالة الإلهية الذي أرسله الله رحمة للعالمين .

إن سلسلة البحوث الإسلامية ، أمل طالما حنت الأفتدة إليه .
وهي أمنية جيل طالما توجه إلى قبلته الثقافية ليجد له

طريقاً في خضم للكتبات التي عجت بألوان من التفكير والأهداف
عز عليه فيها أن يجد للدراسات الإسلامية كتاباً ينير بالحق طريق
التفكير دون ما تحيز .

لقد كانت سلسلة البحوث الإسلامية تعبيراً عن منهج جديد في
عرض الفكرة الإسلامية :

كثيراً ما عرض العلماء قواعد الإسلام .

لقد كان هذا العرض في أغلب أحيائه يصور الإسلام صحيحاً في
قصر الاتهام ، ويأخذ الكاتب في لباقة وذكاء في الدفاع عنه والقدح عن تهمه .
لقد عرضوا الإسلام من خلال الاتهامات التي حاكها للمعتدوق
على الإسلام من اللشعريين وتلاميذهم وتلك — وإن كانت حسنة
نحمد — فليست هي الصورة الطبيعية اللائقة بالفكرة الإسلامية .

إن الفكرة الإسلامية عند العرض ينبغي أن تعرض من خلال
مبادئها هي ؛ ومن ثنائيات أسسها هي ، بغض النظر عن الأفكار
الأخرى . . . سواء التقت هذه الأفكار مع قواعد الإسلام أم لم
تلتق ، فإن عرض الفكرة الإسلامية يجب أن يأخذ ذاتية مستقلة ...
فوضع جلاله الإسلام ، وامتيازاته .

ولقد شاء الله لهذا المنهج أن يأخذ حظه بصورة كاملة فكانت
الدفعة في دورها « المكي » دستوراً لهذا الاتجاه :

إذ بقي الرسول ﷺ والساكنون معه ثلاثة عشر عاما يصبرون
على الأذى للتضاهف للتعهد :
الأذى البدني .

والأذى الاقتصادي .

والأذى للمعنوي الأدبي .

والأذى الاجتماعي .

دون أن يشرع الله لهم حق الدفاع عن أنفسهم ، ومن دعوتهم
حتى يعطى التاريخ دليلا زمنيا واسما وفسيحيا : أن مبادئ الإسلام
هي هكذا لا تكرر البشر ، وإنما هي تحب للناس جيما للسعادة
في رحاب الله وكنف وسوله الأمين .

وقد جاء سيدنا عمر رضي الله عنه بكتاب أصابه من بعض أهل
الكتاب فقرأه على النبي ﷺ فغضب وقال : (أتتهوكون فيها
يا بن الخطاب ؟

والذي نفسى بيده لقد جئتمكم بها ببضاء نقية لا تسألوهم عن
شيء فيخبروكم بحق فتكذبونه أو بباطل فتصدقونه ، والذي نفسى
بيده لو أن موسى كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني) .

ولقد أخذت السلسلة على نفسها هذا اللوثق فقدمت منهجا
جديدا للبحث فيما يتعلق بدراسة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم .

لقد درج الكاتبون على دراسة شخصيته ﷺ من زاوية « قل إنما أنا بشر مثلكم ... » وأرخوا العنان لأقلامهم في هذا الاتجاه ، ونسوا أو تناسوا : « يوحى إلى » ، ونسوا أو تناسوا تلك الظاهرة القرآنية الدقيقة : إن القرآن إذا تحدث عن الرسول ﷺ من زاوية البشرية أتبع ذلك بالوحى : إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى ، وعندما ذكر اسمه الشريف أتبعه بالرسالة : محمد رسول الله . « والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » .

فعمقت السلسلة هذا الاتجاه وأبرزته ، لأنه مجال لها في تطبيق منهجها . كان ذلك في أول كتاب لها صدر في ربيع الأول من العام للناضى .

وسارت السلسلة شوطاً موفقاً بحمد الله وشاركت الأمة الإسلامية في كل قضاياها الفكرية والسياسية بنفس المنهج والمستوى فقدمت للمكتبة الإسلامية كتابين عن المسجد الأقصى تعريفاً للمسلمين بخطورة مقدساتهم علمياً وتاريخياً ودينياً فأدت الرسالة ، ونصحت للأمة .

ولقد تلقف الشعب الإسلامى الكريم سلحة البحوث الإسلامية فى شغف وحب وعجل واحترام وتقدير حتى لقد نفذت جميع طبعاتها ، فالتعم بذلك فكر هذا الجيل بنبعه الثقافى الإسلامى الأصيل الخال

— الأزهر الشريف — فحمد الله رب العالمين أن وفقنا لخدمة دينه
ومقدساته ، وحلاله .

وإن الإشراف الفنى في بدء العام الثانى لسلسلة البحوث الإسلامية
ليتقدم إلى جميع الأمة الإسلامية في كل بلدان العالم الإسلامى
بمزيد الشكر والتقدير لاستقبالهم هذا الكتاب بالمستوى الروحى
والعقلى والفكرى الذى قدر له .

ونسأل الله تعالى أن يظهر ديارنا من رجس للفتصب، وأن يلهمنا
المداد في رد الحقوق إلى أهلها، وأن يرفع علم العروبة والإسلام
إلى مكانه الأول والله غالب على أمره .

وبالله التوفيق . . .

المشرف الفنى

لسلسلة البحوث الإسلامية

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم	٣
نشأة التفسير	٧
التفسير بالمأثور	١٥
بمحمد بن سلام	٢٢
الطبري	٣٠
من البخاري إلى المعزة	٣٨
من عبد القاهر إلى الزمخشري وابن عطية	٤٦
الكشاف	٥٣
بين الزمخشري وابن عطية	٦٠
الإمام الرازي	٦٥
تفسير الإمام الرازي	٧٢
تصحيح نسبة التفسير إلى الإمام الرازي	٨٠
تفسير البيضاوي	٨٩
قيمة تفسير البيضاوي	٩٦
تفسير ابن عرفة	١٠٢
تفسير أبي العمود	١٠٨
ظهور الشهاب الألوسي	١١٥

المصنعة	للوضوع
١٢١	مقام الألومى فى العلم والطريقة
١٢٨	الألومى وتأليفه للتفسير
١٣٥	تفسير روح المحافى للألومى
١٤٢	نهضة الإسلام
١٤٧	الإصلاح الدينى
١٥٣	جمال الدين الأفغانى
١٦٠	الشيخ محمد عبده
١٦٧	تفسير المنار
١٧٢	عام جديد

رقم الإيداع ٢٦١٠ لسنة ١٩٧٠